

Ph. Pr.

621.

Ph. Pr. 621^L

Haas

E

<36619597450010

S

<36619597450010

Bayer. Staatsbibliothek

C
Ueber den Einfluss
der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie
auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts.

INAUGURAL - DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VON DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

genehmigt

und nebst den beigefügten Thesen öffentlich zu verteidigen

am 15. Januar 1896

von

ALBERT HAAS

aus Herzberg.

OPPONENTEN:

MONTAGUE JACOBS, stud. phil.

PAUL MENZER, stud. phil.

ARTHUR WRESCHNER, Dr. phil.

Berlin.

Druck von H. S. Hermann.

1896.



1717
1717
1717

Herrn

Dr. Rudolf Lehmann

in

Dankbarkeit und Verehrung.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	7— 8
Die epicureische Staats- und Rechtsphilosophie.	9— 34
Epicur.. . . .	9— 25
Lucrez	25— 34
Erneuerungen der epicureischen Philosophie.	34— 51
Lionardo Bruni Aretino	35— 36
Lorenzo Valla	36— 45
George Buchanan	45
Pierre Gassendi	46— 51
Fortbildung und Verwertung der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie	51
Bernardino Telesio	51— 58
Thomas Hobbes	58—111
Pierre Gassendi.	95— 99
Schluss	111—115

Einleitung.

Als in der Renaissance-Epoche Galilei und seine Nachfolger in der mathematisch - mechanischen Naturauffassung die Grundlagen aller modernen Naturwissenschaft legten, griffen sie hierbei bewusst auf den mechanischen Atomismus der antiken Philosophie zurück, wie er namentlich in den Schriften des Epicur und Lucrez vorlag.

Aber auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften stützten sich die Neuerer jener Zeit wesentlich auf antike Vorgänger. Und hier ist es die stoische Schule, welche infolge ihrer jener Zeit homogenen Ideen und der reichhaltigeren Ueberlieferung den grössten Einfluss auf die Renaissance-Denker ausübte. Allein daneben lebte auch eine grosse Anzahl der epicureischen Gedanken über Moral und Recht wieder auf.

In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch gemacht, nachzuweisen, wie weit die Sätze der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie zur Zeit der Renaissance neu belebt wurden und wie weit sie in das damals entstehende System der natürlichen Gesellschaftswissenschaften eingingen.

Es wird demgemäss zuerst eine Darstellung dieser epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie selbst gegeben, in der namentlich diejenigen Ueberlieferungen be-

rücksichtigt sind, welche den Denkern der Renaissance zugänglich waren. Dieselben sind die Darstellungen bei Diogenes Laërtius, Lucretius Carus, Cicero, sowie in einzelnen Stellen des Horaz und Seneca.

Sodann werden die Versuche, eine Darstellung dieses Systems zu geben, einer kurzen Betrachtung unterzogen. Und schliesslich werden diejenigen Systeme erörtert, in denen eine Fortbildung und Verwertung dieser Gedanken vorliegt.

Die epicureische Staats- und Rechtsphilosophie.

Die Entstehung und Ausbreitung der epicureischen Philosophie fällt in eine Zeit der Auflösung aller bis dahin bestehenden Anschauungen von gesellschaftlicher Ordnung. Als die griechischen Gemeinwesen auf der Höhe ihrer Entwicklung standen, war für sie „der Staat ein Herrschaftsverhältnis, und die Freiheit bestand in dem Anteil an dieser Herrschaft“¹⁾. Diese Gesellschaftsanschauung war einst in den griechischen πόλεις entstanden, als sie noch wesentlich in der Stadt zum Staate konzentrierte Landgemeinden²⁾ bildeten und als ihre Bürger noch ganz von der alten, strengen Geschlechterverfassung umschlossen wurden. Für den ländlich- und völkercundigen Griechen des ausgehenden Altertums konnten diese Organisationen nicht mehr den ausschliesslichen Massstab für den Wert gesellschaftlicher Daseinsformen liefern. Für ihn hatte der Einzelwille „um seiner selbst willen den Anspruch auf eine Sphäre seiner Herrschaft, welche ihm der Staat zu schützen bestimmt ist und nicht rauben darf“¹⁾. Auf diese Weise werden die bestehenden festen Formen, welche die Beziehungen von Mensch zu Mensch angenommen haben, ihres sittlichen Wertes mehr und mehr entkleidet. Mit dieser sittlichen Isolierung des Einzelnen und der daraus folgenden Haltlosigkeit des moralischen Bewusstseins bei der grossen Menge hält gleichen Schritt die rücksichtslose Aussaugung unterworfenen Länder, sowie gänzliche Zuchtlosigkeit im

¹⁾ Dilthey. Einleitung i. d. Geisteswissenschaften. I, p. 274.

²⁾ cf. Kuhn. Entstehung der Städte der Alten.

religiösen, gesellschaftlichen und politischen Leben, die schliesslich die Militär- und Beamtendespotien des ausgehenden Altertums erzeugt.

Indem nun die der Gesellschaft geleisteten Dienste so ihren innerlich befriedigenden, sittlichen Charakter verlieren, erscheinen sie allen durch dieselben nicht in Vorteil gesetzten als ebensoviel unberechtigte Eingriffe in die Sphäre einer persönlichen Freiheit, deren Idee sich in eben dem Maasse ausbilden muss, als der Einzelne den öffentlichen Angelegenheiten entfremdet wird. In der Philosophie werden diese Ansprüche und ihre rechtliche Deduktion festgelegt und ein individualistisches Moralprinzip aufgestellt, dessen Quelle die Sehnsucht ist, dem Zwange der bestehenden Gesellschaftsformen dadurch zu entrinnen, dass der Einzelne ihnen gegenüber sich auf sein eigenes Selbst zurückzieht.

Hierbei versuchen die Stoiker die Ansprüche des Einzelindividuum durch Aufstellung eines höheren Welt- und Staatsbegriffes zu rechtfertigen. Ueber die vorhandenen Zustände hinweg schreiten sie zu der Idee einer alle Menschen umfassenden, in der vernünftigen Anordnung des Kosmos tief begründeten Gemeinschaft vor. Diese Auffassung reiht sich den Gedankenkreisen an, die eine Orientirung des Menschen in Welt und Leben auf Grund der Annahme eines alle Dinge beherrschenden *νοῦς* anstreben.

Ihnen gegenüber unternehmen es Epicur und seine Schüler, durch Leugnung jeder über das Einzelindividuum hinausgehenden ontologischen Einheit die mechanische Naturauffassung des Leucipp und Democrit auf die Betrachtung gesellschaftlicher Zustände zu übertragen¹⁾. Indem sie in der Staats- und Rechtsphilosophie „den Privatmenschen und dessen Interesse“²⁾ zum Maassstab des Wertes machen, suchen sie ihn von dem unseligen

¹⁾ cf. die polemischen Stellen bei Lucrez. I, 1014; II, 165; II, 1056; IV, 820; V, 195 u. a.

²⁾ Dilthey. l. c. p. 309.

Zwange der Einschränkungen seiner Individual-Freiheit zu erlösen.

Die praktische Seite tritt demnach in der epicureischen Philosophie stark in den Vordergrund. Die Ansichten über Naturgeschehen sind stark von ihr beeinflusst. Praktische Postulate werden als Beweismittel in der Erkenntnistheorie benutzt. So wird die Untrüglichkeit der Sinneswahrnehmungen behauptet, indem auf die praktische Notwendigkeit eines absolut sicheren Ausgangspunktes des Wissens hingewiesen wird¹⁾. In derselben Weise beruhen die religionsphilosophischen Ausführungen auf der praktischen Absicht, den Menschen von der erdrückenden Last des Glaubens und Aberglaubens und der daraus entstehenden Beängstigungen und Vorschriften zu befreien.

Ein Naturrecht im eigentlichen Sinne, das unabhängig vom Einzelmenschen in metaphysischen Prinzipien begründet ist, kann es natürlich bei Epicur nicht geben. Statt also Moral oder Recht auf Grund eines höheren Prinzipes zu verteidigen, muss er sich mit einer Ableitung derselben aus anthropologischen Gesichtspunkten begnügen. Die Voraussetzung für dieselbe aber bildet die Annahme einer weitgehenden Gleichheit und Einheit der psychischen Organisation des Menschengeschlechts.

Allen Menschen ist gleichmässig eigentümlich der Vorzug der Lustgefühle (*ἡδονή*, voluptas) gegenüber den Schmerzen. Dieses Wertgefühl ist ein gegebenes; Niemand kann sich ihm entziehen²⁾; es ist die Voraussetzung

¹⁾ Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis. Lucr. IV. 505.

Epicur. *κύρια δόξαι*. 23. *Εἰ μάχη πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἄς ἂν φῆς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ὀναγωγὴν κρίνης.*

²⁾ Cicero. de finibus I, 9. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri haec [putat], ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare.

Epicur (Usener. p. 62.) epist. ad Menoeceum. *Τούτου γὰρ*

aller Wertschätzungen. Und wie also der Zweck der einzelnen Handlungen die Erwerbung eines Lustgefühls ist, so ist der des Lebens, eine möglichst grosse Anzahl von Lustgefühlen und eine möglichst kleine von Schmerzen zu erringen. In der Erreichung dieses Zieles liegt die Glückseligkeit.

Es entsteht nun für Epicur die doppelte Aufgabe, einerseits durch psychologische Analysen nachzuweisen, dass thatsächlich alle Handlungen aus solchen persönlichen Lustgefühlen und dem Streben danach fliessen, und andererseits auf dieser Erklärung eine Art von moralischem Imperativ, ein Ideal des Lebens aufzubauen. In der Ausführung trennt er beide Teile nicht von einander; denn das Lebensideal besteht für ihn darin, dem von der Natur eingepflanzten, unmittelbaren Werturteil stets Folge zu geben.

Niemand thut also freiwillig und mit Absicht eine Handlung, welche ihm nicht Lustgefühle verschafft. Ausser durch die von seinem Willen unabhängigen Einflüsse könnte bei überlegtem Handeln also kein Schmerz für ihn entstehen, wenn jede einzelne Handlung nach ihrer Vollendung allen Einfluss auf das Geschick des Handelnden verloren hätte. Nun unterscheiden sich aber die Handlungen dadurch, dass die Folgen, welche sie hervorrufen, nicht alle gleichmässig Lustgefühle herbeiführen. Es ergiebt sich hieraus die Notwendigkeit, nicht jede Gelegenheit zur Beschaffung eines augenblicklichen Lustgefühls zu ergreifen. Ja es kann unter Umständen von zwei Handlungen diejenige zu wählen sein, welche weniger Lust verspricht, falls ihre Folgen die der anderen an Lustmomenten übertreffen. Die praktische Vernunft hat also die Aufgabe, eine möglichst umfassende Kenntniss der mit den einzelnen Handlungen verbundenen Lust und Unlustgefühle sich anzueignen und namentlich zu unter-

χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν.
ibid. καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι
τοῦ μακαρίως ζῆν.

suchen,¹⁾ in welchen Fällen ein momentanes Lustgefühl durch eine Kette schmerzvoller Folgen erkaufte wird. Zugleich muss sie ausfindig machen, durch welche freiwilligen Handlungen diejenigen Schmerzen, welche durch von der Sphäre des Willens unabhängige Vorgänge hervorgerufen sind, durch willkürlich hervorgebrachte Lustgefühle kompensiert werden können. Das geschieht z. B., wenn inmitten einer Krankheit der Epicureer sich der Vergangenheit und dessen, was sie für ihn Angenehmes gehabt hat, erinnert.

Alles Handeln geht also von der bewussten und anschaulichen Vorstellung des Lusttons einer Handlung aus. Und die zur Ausführung der Handlung notwendigen Bewegungen, der einzelne Willensakt geschieht gleichfalls auf Grund einer anschaulichen Vorstellung.²⁾ Hiermit fallen alle die Handlungen aus, welche nicht zur Realisirung eines klar vorgestellten Zweckes unternommen werden. Neben den zur Gewohnheit gewordenen sind namentlich diejenigen also unberücksichtigt gelassen, welche instinktiv entstehen. Und der Mensch bekommt in der Analyse Epicurs ein ausserordentlich nüchternes Ansehen dadurch, dass seine Handlungen sämtlich auf Grund wohl erkannter, klarer Anschauungen vor sich gehen. Zwar besteht ein Unterschied zwischen dieser Psychologie und der, welche man gewöhnlich die rationalistische nennt. Denn der Einfluss der Vernunft auf die Handlungen nimmt bei Epicur insofern eine andere

¹⁾ Epicur. κ. δ. 8. *Οὐδεμία ἡδονὴ κατ' ἐαυτὸ κακὸν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν* und Epist. ad Men. (Usener p. 63) *οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἐστίν, ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἐπεται.*

²⁾ Lucrez. IV, 878 ff.

Dico animo nostro primum simulacra meandi
accidere atque animum pulsare. ut diximus ante.
inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam
rem quisquam, quam mens providit quid velit ante.
id quod providet, illius rei constat imago.

Gestalt an, als die Vernunft nichts den einzelnen Gefühlen Fremdes ist, vielmehr nur eine Zusammensetzung derselben bildet. Das ursprünglich Gegebene ist der sinnliche Eindruck, in der praktischen Philosophie das Gefühl des Wertes der Lust. Die Thätigkeit der Vernunft beschränkt sich auf die Wiedererzeugung vergangener Seelenvorgänge und deren Vergleichung. Das den einzelnen derselben anhaftende Werturteil ist nicht von der Vernunft abhängig. Vielmehr begleitet dasselbe ursprünglich, in vorvernünftiger Weise jede einzelne Vorstellung. Die Voraussetzung alles Handelns liegt also nicht in vernünftigen Ueberlegungen, sondern in einer bewussten Anschauung des zu erreichenden Zweckes und der dazu führenden Mittel.

Das Ziel einer jeden Handlung ist nun Erregung von Lust in dem Handelnden. Diese Lust ist eine Förderung des Gefühls von der Annehmlichkeit des individuellen Daseins. Diese Förderung wird aber von Epicur wesentlich so aufgefasst, dass sie aus der Beseitigung eines quälenden Bedürfnisses entsteht. Der Weg zur Erreichung der Lust liegt somit darin, dass der nach ihr Strebende durch eine hervorgebrachte Veränderung ein Gefühl des Mangels, d. i. einen Schmerz beseitigt.¹⁾ Zu diesem Zwecke kann er direkt auf seinen seelischen Zustand einwirken, wie in dem oben angeführten Falle des Kranken, der seine Schmerzen durch die Erinnerung an eine schönere Vergangenheit verdrängt. Er kann aber auch indirekt durch Veränderung seines körperlichen Zustandes dem Bedürfnis seine Unterlage entziehen. In beiden Fällen liegt das Lustbringende aber nicht in der Thätigkeit, sondern in ihrem Erfolg, in einem durch sie herbeigeführten Zustande der Schmerzlosigkeit. Schon Cicero und Plutarch haben hervorgehoben, wie auf diese Weise das von der positiven Lust Eingangs Bewiesene

¹⁾ Cicero de finibus. 11. Ut enim cum cibo et potione fames sitisque depulsa est, ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis, sic in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis

nunmehr, durch die neue Wendung des Lustbegriffs, für die Schmerzlosigkeit behauptet wird.

Die Unlust entsteht also aus dem Fehlen eines Gewünschten, die Lust aus dessen Beschaffung. Die Dinge und Menschen werden demnach von dem Einzelindividuum nach dem Grade der Verwendbarkeit, die sie für ihn zur Hervorbringung dieses Zustandes der Lust haben, geschätzt. Und erstrebenswert ist es nunmehr über diese Dinge und Menschen, je nach den individuellen Bedürfnissen verfügen zu können. Das Verhalten des Menschen bekommt also den Charakter der Realpolitik des individuellen Vorteils, in der es sich darum handelt, stets alle Mittel zur Beseitigung von Störungen des rein individuellen Wohlbehagens zu seiner freien Verfügung zu haben. So liegt das Angenehme der Freundschaft in der Sicherheit der Unterstützung und Hilfe von Seiten der Freunde.¹⁾ Andererseits wird es nun auch nötig, alle die Beziehungen zu vermeiden, welche die freie Verfügung über alle vorteilhaften Mittel beeinträchtigen. So enthält die Ehe meist nur beengende, das persönliche Wohlbefinden beeinträchtigende Umstände.²⁾ Leidenschaftliche Liebe beruht auf falschen Anschauungen und Einbildungen und stört die Ruhe der Seele. Durch anderweitige Befriedigung des Geschlechtstriebes wird der Weise sie vermeiden.³⁾ So werden alle Dinge ohne Ausnahme von dem Gesichtspunkte des individuellen Vorteils und Nutzens aus betrachtet.⁴⁾

Indem nun die Lust als Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses aufgefasst wird und von den in vielen Thätigkeiten als solchen vorhandenen Lustmomenten abgesehen ist, muss es das Ziel des Epicureers sein, jedes

¹⁾ Cicero de fin. II, 26. utilitatis causa amicitia est quaesita.

²⁾ *μηδὲ γαμίσσειν μηδὲ τεχνοποιίσειν τὸν σοφόν.* Diogenes Laertius X, 119.

³⁾ Lucr. IV., 1050 ff.

⁴⁾ Lactantius. divin. instit. III, 17, 39. Cum disputat (Epicurus) omnia sapientem sua causa facere. Cic. d. fin. II, 35 artifex callidus comparandarum voluptatum.

Bedürfnis sofort nach seinem Entstehen, sei es durch Befriedigung desselben, sei es auf andere Weise, zu unterdrücken. Die vollendete Lust fällt also mit dem Aufhören des Drängens der Begierden und des Schmerzes zusammen.¹⁾

Um nun das Leben zu einem angenehmen zu machen, ist es zunächst nötig, solche Befriedigungsweisen seiner Bedürfnisse zu wählen, als man immer zu seiner Verfügung haben wird.²⁾ Demgemäss ist z. B. die Befriedigung des Hungers und Durstes nicht durch schwelgerische Gastmähler vorzunehmen. Am wichtigsten jedoch sind die geistigen Genüsse, da sie ganz von den äusseren Umständen unabhängig sind und durch einen einfachen Willensakt jederzeit herbeigeführt werden können. Die so entstehende Lebensweise wird allerdings nicht reich an heftigen Freuden sein, noch dazu da diese gewöhnlich zu der Art von Lust gehören, welche, wie das z. B. auch bei Unmässigkeit und Schwelgerei der Fall ist, nur durch eine Reihe von nachhinkenden, schmerzlichen Folgen erkaufte werden. Statt dessen tritt die ungestörte Ruhe eines ungetrübten Gemütes ein, dessen Vorzug in möglichst grosser Freiheit von Schmerzen besteht.

“Οταν οὖν λέγωμεν ἰδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἰδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν.³⁾

Andere Bedürfnisse wieder müssen vom Menschen unterdrückt werden. In ihnen ist eine überreiche Be-

¹⁾ Epic. κ. δ. 3. “Ορος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.

²⁾ Epicur. ep. ad Men. (Usener. p. 63): καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἡδίστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δέομενοι.

³⁾ Epic. ep. ad Men. (Usener. p. 64).

friedigung der ursprünglichen Bedürfnisse allmählich selbst zum Bedürfnis geworden. Dieser Gedanke liegt der Einteilung aller Begierden bei Epicur zu Grunde. Nach ihm zerfallen sie nämlich in solche, die natürlich und notwendig sind, solche, die natürlich und nicht notwendig, und solche, die weder natürlich noch notwendig sind.¹⁾ Durch das in dem Worte „natürlich“ liegende Werturteil ist es selbstverständlich, dass der Weise die beiden ersten Arten von Begierden nur erfüllen wird. Er wird also nicht nur die notwendigen Bedürfnisse, die zur Erhaltung des Daseins und der allereinfachsten Schmerzlosigkeit drängen, befriedigen, sondern auch den darüber hinausgehenden natürlichen Begierden nachgeben. Dagegen wird er die unnatürlichen Begierden unterdrücken. Der Ursprung derselben geht nun auf die durch die Irrtümer des Menschen hervorgerufene Verfälschung des ursprünglichen, natürlichen Werturteils zurück.²⁾ Mit dem Eintritte der Ueberlegungen zum Zwecke bewusster Gestaltung des Daseins ist die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit des Irrtums und, hieraus entspringend, des unnatürlichen Handelns entstanden. Wesen, welche nicht oder noch nicht vernünftig überlegen, weisen darum diese Verirrung vom natürlichen Wege nicht auf.³⁾ Eine Rück-

¹⁾ Epicur. *z. d.* 29: *Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ < καὶ ἀναγκαῖαι · αἱ δὲ φυσικαὶ > καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι · αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.* desgl. Cic. *d. fin.* I, 13.

²⁾ Cicero *d. fin.* I, 10: *Nemo enim ipsam voluptatem, quia voluptas sit, aspernatur aut odit aut fugit, sed quia consequuntur magni dolores eos qui ratione voluptatem sequi nesciunt.*

³⁾ Cicero *d. fin.* I, 21: *Quapropter si ea, quae dixi, sole ipso illustriora et clariora sunt, si omnia hausta e fonte naturae, si tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est incorruptis atque integris testibus, si infantes pueri, mutae enim bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura, nihil esse prosperum nisi voluptatem, nihil asperum nisi dolorem, de quibus neque depravate iudicant neque corrupte, nonne ei maximam gratiam habere debemus, qui hac exaudita quasi voce naturae, sic eam firme graviterque comprehenderit,*

kehr zur natürlichen Lebensweise wird also vor sich gehen, indem auf Grund richtiger Ueberlegungen die in dem ursprünglichen, natürlichen Wertgefühl liegenden Konsequenzen erschöpft werden.¹⁾ Es sind also nur die Irrtümer zu beseitigen und die Nichtigkeit der unnatürlichen Begierden aufzuzeigen, und ganz von selbst, wie es das Wesen der natürlichen Vorliebe für die Lust mit sich bringt, wird der Mensch natürlich handeln.²⁾ Die sokratische Auffassung, dass niemand wissentlich das Unrechte thue, kehrt hier wieder, allerdings in einer durch den konsequenten Sensualismus Epicurs etwas veränderten Gestalt.

Natürlich handeln und ein lustreiches Dasein führen sind somit eins, da ja das natürliche, allem zu Grunde liegende Wertgefühl das des Vorzuges der Lust ist. Somit besteht das Kennzeichen der natürlichen Handlungen darin, dass sie Lust bringen. Sie dürfen also nicht nur keine Schmerzen im Gefolge haben, sondern müssen in jeder Hinsicht auch leicht auszuführen sein.³⁾ Hierin liegt unausgesprochener Maassen die Behauptung, dass auch die vom Menschen ganz unabhängigen Verhältnisse stets derart sind, dass sie die zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse nötigen Mittel darbieten. Der Grund

ut omnes bene sanos in viam placatae, tranquillae, quietae, beatae vitae deduceret. Desgl. ib. II, 10 u. II, 33: bestiae quibus vos de summo bono testibus uti soletis.

¹⁾ Cicero d. fin. I, 13: Nam cum ignoratione rerum bonarum et malarum maxime hominum vita vexetur, ob cumque errorem et voluptatibus maximis saepe priventur et durissimis animi doloribus torqueantur, sapientia est adhibenda, quae et erroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate derepta certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem.

²⁾ Cicero d. fin. I, 9: esse satis admonere; interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animadversionem atque admonitionem: altera occulta quaedam et quasi involuta aperiri, altera prompta et aperta indicari.

³⁾ Epicur. ep. ad Men. (Usener p. 63): πεπεισμένοι γνησίως ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ ξενὸν δύσπόριστον. desgl. Stob. Floril. 17, 23.

aber liegt darin, dass allmählich die Einrichtungen der Natur als für den nach der Einrichtung seiner eigenen Natur handelnden Menschen äusserst günstig dargestellt und stillschweigend eine Harmonie aller natürlichen Tendenzen eingeführt ist.

Die Frage nach dem Ursprunge des unrechten Handelns war auf die Entstehung des Irrtums, d. h. wesentlich auf die Häufigkeit des schlechten Funktionirens des Gedächtnisses zurückgeführt. Das ist auch die einzig mögliche Antwort, wenn man, wie Epicur es thut, alles menschliche Handeln auf ein allen Menschen gleichmässig natürliches, ursprüngliches Wertgefühl gründet. Hiermit stehen aber alle Erfahrungen über die mannigfachen, verschiedenen Einflüsse des Individualcharakters auf das Handeln im Widerspruch, ganz abgesehen davon, dass bei Epicurs Erklärung das neue, ebenso schwierige Problem der Häufigkeit des Irrtums bei wesentlich gleichen Individuen entsteht. Nun finden sich auch Ansätze zu einer Individualpsychologie, sowie zur Klarlegung des Einflusses krankhafter Zustände auf die Willensthätigkeit bei Lucrez. Die Bedeutung der Temperamente und der Lebensalter für die Handlungsweise des Menschen wird berührt. Aber das alles wird sofort wieder als unwesentlich für die Befolgung des vernunftgemässen Lebens bei Seite geschoben:

illud in his rebus videor firmare potesse
usque adeo naturarum vestigia linqui
parvola, quae nequeat ratio depellere nobis
ut nil impediat dignam dis degere vitam.¹⁾

Zu ähnlichen Wendungen gelangt Epicur selbst, wenn er überlegt, wie wenige das Himmelslicht der Vernunft richtig und natürlich anwenden, um dem Irrtum und seinen elendreichen Folgen zu entrinnen. Epicur war davon ausgegangen, dass ein Jeder natürlicher Weise das ihm Angenehme und Nützliche erstrebe. Aber allmählich war der Kreis der wirklich erstrebenswerten Lustgefühle immer mehr verengert und die natürliche Handlungsweise hatte einen asketischen Anstrich bekommen, da sie wesent-

¹⁾ Lucrez, III., 318 ff. dsogl. 416 ff.

lich in der Unterdrückung unzulässiger Begierden bestand. Das in jeder Moralphilosophie notwendig liegende Element der Bekämpfung und Beseitigung der schlechten Triebe, die in der moralischen Zucht bestehende Umformung und Verstümmelung des gegebenen seelischen Lebens, sind auch bei Epicur hervorgetreten. Und da sich zugleich herausstellte, dass das Abweichen vom natürlichen Lebenswandel keineswegs nur ausnahmsweise vorkommt, so war die kleine Schaar der zur Weisheit Gelangten mehr und mehr von der zahllosen Menge der Thoren durch eine tiefe Kluft geschieden. Und so nähert sich die Darstellung und das Lob des Weisen bei Epicur dem, welches sich in den Schriften seiner Gegner, der Stoiker findet. Marter und Nöte können auch dem Weisen Epicurs nichts anhaben. In allen Lebenslagen wird er das köstliche Gut, das ihn vor Schmerzen schützt, sicher bewahren. Der Sturm der Leidenschaften sucht ihn vergebens zu bewältigen. In unerschütterlicher Glückseligkeit ist er vor allem von aussen auf ihn eindringenden Unheil sicher, auf sich selbst fest gestützt. Die geringe Anzahl der Weisen gereicht ihm nur zu noch höherer Ehre. Ja, gleichsam um ihn ganz von allen anderen Sterblichen zu sondern, fügt Epicur schliesslich zu dem allen hinzu, dass nicht in jedem beliebigen Körper oder in jedem beliebigen Volke der Weise entstehen könne.¹⁾ Hiermit ist von Epicur die logische Einheit des

¹⁾ Diog. Laërt. X, 117, 118: *πρότερον δὲ διέλθωμεν ἅ, τ' αὐτῷ δοκεῖ περὶ τοῦ σοφοῦ καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ. βλάβας ἔξ ἀνθρώπων ἢ διὰ μῖσος ἢ διὰ φθόνον ἢ διὰ καταφρόνησιν γίνεσθαι ὧν τὸν σοφὸν λογισμῷ περιγίνεσθαι. ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδὲ πλάττειν ἔχοντα· πάθεσι μᾶλλον συσχεθήσεσθαι· οὐκ ἂν ἐμποδίσαι πρὸς τὴν σοφίαν. οὐδὲ μὴν ἐκ πάσης σώματος ἕξως σοφὸν γενέσθαι ἂν οὐδ' ἐν παντὶ ἔθνει. καὶ στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα.* cf. die gleiche Verachtung der grossen Menge. Seneca. ep. 29,10. *numquam volui populo placere, nam quae ego scio, non probat populus, quae probat populus ego nescio.*

Systems, welches sich auf der Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts erhebt, aufgegeben, sobald die Gesamtheit des thatsächlichen moralischen Geschehens ins Auge gefasst ist.

An diese Betrachtungen über die Handlungsweise der Einzelindividuen schliesst sich die epicureische Rechts- und Staatsphilosophie mehr anhangsweise an. Epicur hatte die Absicht gehabt, den Einzelmenschen von allen ihn drückenden Banden zu befreien und ihn sich selbst zu geben, so unabhängig als möglich vom socialen Zwange. Nur insoweit als dieser streng individualistische Gesichtspunkt hierzu nicht ausreicht, werden die Formen des Gesellschaftslebens in Betracht gezogen. Diese Abneigung gegen alles, was mit dem Staatsleben zusammenhängt, zeigte sich schon darin, dass Epicurs Weiser sich um Politik und Herrschaft nicht kümmerte.¹⁾

Die Rechtsphilosophie Epicurs baut sich nun auf der schon oben angeführten Behauptung auf, dass die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse stets ohne Schwierigkeiten möglich ist. Der Weise also, der ausserdem milde und zur Nachsicht geneigt ist,²⁾ wird mit den anderen Menschen immer in Frieden leben, soweit das von ihm abhängt. Cicero formulirt es juristisch so, dass den natürlichen Begierden nachgekommen werden könne, ohne Unrecht zu thun.³⁾ Das Recht wird also mit der natürlichen Handlungsweise der Menschen zusammenfallen. Da aber die weitaus überwiegende Mehrheit der Menschen von dem rechten und natürlichen Wege abgewichen ist, so entsteht ein Zustand der Unsicherheit und

¹⁾ Diog. Laërt. X, 119. οὐδὲ πολιτεύεσθαι (τον σοφόν) . . . οὐδὲ τυραννεύειν.

²⁾ ib. X, 118. τοὺς τ'οἰκέτας κολάσειν, ἐλεήσει μέντοι καὶ συγγνώμην τινὲ ἔξειν τῶν σπουδαίων.

³⁾ Cic. d. fin I, 16. Quae enim cupiditates a natura proficiuntur, facile explentur sine incuria.

gegenseitigen Schädigung durch Gewalt.¹⁾ Die Einheit und Glückseligkeit wird nun dadurch herbeigeführt, dass sich eine grosse Anzahl von Einzelindividuen zu der Verabredung vereinigt, einander keinen Schaden zuzufügen, von den Weisen hierbei geleitet²⁾. Sie schliessen einen Vertrag, einen Kontrakt, in dem Leistung und Gegenleistung klar festgelegt sind, da es sich ja um die Einigung durch sittliche Bande nicht verbundener Menschen handelt. *Τὸ τῆς φρίσεως δίκαιον ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.*³⁾ Durch diese Willenshandlung ist das natürliche Recht geschaffen, indem der Inhalt des moralischen Ideals durch einen Vertrag allgemein verbindlich gemacht ist. Ein rechtliches Verhältniss kann also zwischen Tieren und Menschen nicht bestehen, ebensowenig auch zwischen den Menschen, die aus irgend welchen Gründen zu der Willenshandlung des Kontraktes nicht geschritten sind.⁴⁾ Zum Zweck der Sicherung dieses Vertrages werden nun *κολασταὶ* eingesetzt, die jede Verletzung desselben durch Strafe ahnden sollen. Ohne diese Strafen würde die Befolgung der Gesetze höchst unwahrscheinlich sein.⁵⁾ Die

1) Cic. d. fin I, 13. Ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur. Nec ea se foris solum iactant nec tantum in alios caeco impetu incurrunt.

2) So in der Darstellung bei Porphyrius, de abstinentia I, 7—12.

3) Ep. κ. δ. 31.

4) Ep. κ. δ. 32. Ὅσα τῶν ζώων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἀδίκον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιῆσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι. 33. Οὐκ ἦν τι κατ' ἐαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς κατ' ὀπηλίκους δὴ ποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.

5) Ep. κ. δ. 34. ἡ ἀδικία οὐ κατ' ἐαυτήν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λίσσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς.

meisten Menschen würden in ihrem Unverstande oft Unrecht thun, wenn die Furcht vor der Strafe sie nicht davon zurückschrecken würde. Hierin kommt wiederum die Anschauung von dem geringen Werte der Menschen zum Ausdruck. Seneca berichtet eine Stelle aus einem Briefe Epicurs, in der er einem Freunde sagt, dass sie der grossen Menge nicht bedürften: *satis enim magnum alter alteri theatrum sumus*. Denselben Sinn hat das bekannte *odi profanum volgus et arceo* des Epicureers Horaz. Und die Verachtung Epicurs für die Dialektik und namentlich die Rhetorik beruht auf derselben Ueberzeugung.¹⁾

Die Verbindlichkeit des Rechtes ist also in letzter Linie auf die natürliche Tendenz des Menschen zum glücklichen Leben zurückgeführt, die bei den meisten Menschen nur durch die Furcht vor der Strafe unterstützt werden muss. Hierin liegt, dem ganzen System gemäss, eine Abweisung eines eigentlichen Naturrechts, weil dieses eine höhere Einheit als das Einzelindividuum voraussetzt.

Der Zweck des Staates ist somit zunächst nur die Abwehr von Beeinträchtigungen der durch den Vertrag in die Rechtssphäre erhobenen natürlichen Interessen seiner Unterthanen. In einigen Aussprüchen geht jedoch Epicur darüber hinaus, indem er auch solche Rechtsnormen annimmt, deren Zweck die direkte Förderung der Interessen der Mitglieder des Staates ist. Er teilt zunächst das bestehende Recht in ein solches ein, das überall besteht; *τὸ κοινὸν δίκαιον*, und ein solches, das

¹⁾ cf. die bei Zeller, die Philosophie der Griechen III, 1, p. 382. A. 5 aus den in Herculaneum gefundenen Werken des Philodem (Vol. Herc. col. 3 f. 12 f.) angeführte Stelle, die allerdings auf das 16. und 17. Jahrh. nicht eingewirkt haben kann. Auf derselben Seite führt Zeller aus: „Die gerichtliche und politische Rede sei ja doch nur Sache der Uebung und der augenblicklichen Erregung, und der gewandte Redner sei deshalb noch lange kein guter Staatsmann“.

nur einzeln auftritt, τὸ ἴδιον δίκαιον.¹⁾ Da jedes Recht aus Nützlichkeitsüberlegungen entstanden ist, so beruht das κοινὸν δίκαιον auf Bedürfnissen der menschlichen Natur, die überall gleich verbreitet sind, während das ἴδιον δίκαιον in besonderen, vereinzelt auftretenden Umständen seinen Anlass hat. Sodann prüft er den naturrechtlichen Wert der einzelnen möglichen Gesetze und der vorkommenden Falls sich ergebenden Schwierigkeiten. Ein Gesetz, das für die Gesamtheit schädigend wirkt, kann nicht für gerecht gehalten werden. Und ebenso muss ein Gesetz, das unter bestimmten Umständen gegeben wurde und den damaligen Bedürfnissen genügte, bei Veränderung der ihm zu Grunde liegenden That-sachen aufhören gerecht zu sein.²⁾ Indem nun so der Staat positive Interessen seiner Bürger verfolgt und dieselben nicht nur vor unrechtlichen und unmoralischen Uebergriffen schützt, wird die Selbstgenügsamkeit des Weisen wenigstens zum Teil aufgehoben. Es sind hiermit Pflichten gegen die Mitmenschen eingeführt, welche in dem natürlichen Recht begründet sind.

Dieses natürliche Recht ist allerdings ein Ausfluss des natürlichen Strebens des Menschen nach persönlicher

¹⁾ Ep. κ. δ. 36. Κατὰ μὲν (τὸ) κοινον πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό, συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δὴ ποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.

²⁾ Ep. κ. δ. 37. Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, ἔχει τὸν τοῦ δικαίου χαρακτῆρα, εἴαν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται εἴαν τε μὴ τὸ αὐτό. εἴαν δὲ νόμον θῇται τις, μὴ ἀποβαίνειν δὲ κατὰ το συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. Κἂν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δὲ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἥττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράττουσιν ἀλλ' εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν. cf. dschl. κ. δ. 38.

Lust. Es hat also seinen Namen nicht ganz mit vollem Rechte, da es ja nicht durch eigene Kraft verpflichtet. Durch den Umstand aber, dass durch die in den Strafen liegende Anwendung von Machtmitteln dieses natürliche Recht allgemein verbindlich gemacht ist, ergiebt sich eine Schwierigkeit, auf welche Epicur nicht eingeht. Es fragt sich nämlich, was dann eintritt, wenn durch diese Strafen die Befolgung eines dem natürlichen Rechte widersprechenden oder nicht mehr entsprechenden Gesetzes erzwungen werden soll. Jetzt tritt die Möglichkeit des Auseinanderfallens natürlicher und lustvoller Handlungsweise ein. Es würde dem Geiste der ganzen epicureischen Philosophie am meisten entsprechen, wenn es in diesem Falle ratsam wäre, aus den Umständen soviel Lust als möglich zu ziehen, d. h. widernatürlich zu handeln, da hierin jetzt das grösste erreichbare Lustquantum oder das geringste unvermeidliche Schmerzquantum liegt. Eine Wiederherstellung eines dem natürlichen Rechte entsprechenden Zustandes würde nur durch thatkräftiges Eingreifen möglich sein. Und diese Störung der Ataraxie ist für den Epicureer wenig empfehlenswerth. Und so hat schliesslich der rechtsphilosophische Anhang der epicureischen Philosophie zum Teil unverdientermassen den Namen eines Naturrechtes.

Bei diesen abstrakten Auseinandersetzungen ist die Frage nach dem Zustande vor der Aufstellung der Rechtsnormen, der Zeitpunkt, in dem sie stattfand, wie überhaupt jede concret historische Einzelheit vermieden. In reichem Maasse werden dieselben in dem Gedichte des Epicureers Lucrez, *de rerum natura* gegeben. Seine Grundanschauungen sind die eben auseinander gesetzten. Wenn die Menschen das *commune bonum spectare* können¹⁾, so entsteht Gesetz und Sitte. Durch einen Vertrag wird das gerechte Recht geschaffen. Seine Durchführung wird durch Strafen gesichert. In der Darstellung tritt nun der Sinn des römischen Ritters für Thatfachen und die Nei-

¹⁾ V. 955

gung hervor, durch juristische Begriffe die allgemein gehaltenen Umrissse der epicureischen Staatslehre schärfer zu gestalten. Dazu gesellt sich eine starke poetische Kraft, welche namentlich in der Ausmalung gewaltig-gewaltsamer Scenen aus der Geschichte der Entwicklung der Menschen zum Gesellschaftsleben und der Kultur bedeutendes leistet.

Gleich die Darstellung der Anfänge der Menschheit ist ein Bild von grandioser Poesie. Einzeln schweiften die Menschen in den dichten Wäldern der Urzeit umher, unbekleidet, sich von wilden Früchten und dem Wasser der Quellen nährend. Dabei waren sie im fortwährenden, ungleichen Kampfe mit den wilden Tieren, durch deren Angriffe sie oft des Nachts von ihrem Lager aus Moos und Blättern emporgeschreckt wurden. Ihre Wohnungen waren in Höhlen und Wäldern, in denen sie ihre colossalen, schmutzbedeckten Körper tummelten. Sie lebten einzeln und jeder nahm, was ihm gut schien. Und selbst die Beziehungen der beiden Geschlechter schufen keine dauernden Verbindungen. In ihnen musste das Weib den Instinkten des Mannes gehorchen, durch Gewalt dazu gezwungen oder durch Geschenke überredet¹⁾.)

Später lernten die Menschen Hütten bauen, das Feuer benutzen und sich mit Tierfellen bekleiden. An die Stelle der unregelmäßigen Beziehungen der Urzeit trat ein monogamisches Familienleben, mit allen seinen Annehmlichkeiten, welche die ursprüngliche Wildheit allmählich verschwinden liessen²⁾. Noch die Erfinder dieser Dinge hatten unter der ungezügelmten Gier der andern zu leiden gehabt. Der erste Träger der Fellbekleidung fiel einem Hinterhalte zum Opfer. Und über seiner Leiche kämpften seine Mörder um das blutgetränkte Kleidungsstück, bis

¹⁾ V. 922—1007.

²⁾ V. 1009—1012.

Inde casas postquam ac pellis ignemque pararunt,
et mulier coniuncta viro concessit in unum
coniugium, prolemque ex se videre creatam,
tum genus humanum primum mollescere coepit.

sie es in der Hitze des Gefechtes zerrissen¹⁾. Allein auch an einfachen Freuden war diese Zeit nicht arm. Durch Nachahmung des von dem Winde hervorgebrachten Heulens erfanden die Menschen die ersten Musikinstrumente. Und unter dem lachenden Himmel, im hellen Sonnenlichte, inmitten der Blumen des Frühlings führten sie einfache Tänze auf und ergötzten sich am Klange des Flötenspiels²⁾.

Durch die neuen Bequemlichkeiten des Lebens wurden die Menschen verweichlicht und ihre Brust milderer Gefühlen zugänglich gemacht. Um die Kämpfe und Gewaltthätigkeiten der früheren Zeiten zu vermeiden, schlossen die Nachbarn Freundschaft, so auf ihre Sicherheit bedacht. Sie empfahlen einander ihre Frauen und Kinder, indem sie zu verstehen gaben, dass es gerecht sei, mit den Schwachen Schonung zu üben³⁾. Diese Eini-gung gelang zwar nicht völlig; aber die Guten, welche einen grossen Teil ausmachten, hielten den Vertrag⁴⁾. In dieser Aufstellung eines Sittlichkeitsvertrages sind einige Elemente verwandt, die eigentlich nicht epicureischer Natur sind. Die uninteressirten Gefühle in dem dabei dargestellten Familienleben entsprechen nicht ganz dem Geiste der streng individualistisch-egoistischen Philosophie Epicurs. Vor allem aber kann nirgends eine moralische Pflicht zum Schutze der Schwachen aus den Voraussetzungen der Philosophie der voluptas direkt abgeleitet werden.

Hieran schliesst sich eine Theorie über den Ursprung der Sprache. Lucrez erklärt es für unglaublich, dass die

¹⁾ V. 1414—1418.

²⁾ V. 1377 ff.

³⁾ V. 1015—1021.

et Venus imminuit viris, puerique parentum
blanditiis facile ingenium fregere superbum.
tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes
finitimi inter se nec laedere nec violari,
et pueros commendarunt muliebrique saeculum,
vocibus et gestu cum balbe signifarent
imbecillorum esse aequum miserier omnis.

V. 1022—1025.

Sprache die Erfindung eines Menschen sei, der sie dann den übrigen mitgeteilt hätte. Er geht vielmehr auf die Töne zurück, in denen die Tiere ihre Begierden und Gefühle ausdrücken. In analoger Weise ist die Sprache der Menschen entstanden. Mit den verschiedenen Lauten, die ihnen genau so zu Gebote standen, bezeichneten sie die verschiedenen Dinge, je nach dem Gefühl, das sie in ihnen hervorriefen¹⁾.

Nachdem sodann Lucrez den Ursprung des Gebrauches des Feuers empirisch erklärt hat, geht er zur Schilderung des sodann entstehenden staatlichen Lebens über. Könige gründeten Städte, als Mittel zur Verteidigung und als Zufluchtsort. Sie verteilten die Aecker und die Herden, nach Maassgabe der Macht der einzelnen. Diese Macht bestand in der Schönheit, der Klugheit und der persönlichen Kraft. Erst später kam es, dass Reichtum und Gold Macht und Ansehen gaben²⁾.

Der Ursprung des Königtums war die Sucht nach Macht und Ruhm gewesen. Dieselbe Sucht und der Neid der Unterthanen wurde der Grund des Unterganges der Könige. Denn auf andern als den vernünftigen Grundsätzen der Individual- und Socialmoral begründete Staaten können keinen Bestand haben. Die natürliche Harmonie der Interessen ist in ihnen verletzt und die Macht in den Dienst unmoralischer Uebergriffe einzelner gestellt. Und der Gewaltstaat erzeugt bei seinen Unterthanen leidenschaftlichen Widerspruch und die Neigung, gleichfalls Gewaltmittel anzuwenden³⁾. Es kamen Revolutionen, in

¹⁾ V. 1054—1059. Dagegen Horaz Satir. I, 3, 103, wo die Sprache als „erfunden“ bezeichnet wird.

²⁾ V. 1105—1113.

³⁾ V. 1115—1118 u. 1131—1133.

quod si quis vera vitam ratione gubernet,
divitiae grandes homini sunt vivere parce
aequo animo: neque enim est umquam penuria parvi.
at claros homines voluerunt se atque potentes
nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante,
invidia quoniam ceu fulmine summa vaporant
plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque.

denen die Macht der Könige der Gewalt des grossen Haufens erlag. Die einstigen Machthaber wurden ermordet. Die alte Regierungsform wurde gestürzt. Und da ein jeder aus der Hefe des Volkes für sich die Herrschaft wollte, so entstand eine blutige, anarchische Schreckensherrschaft des Pöbels. Allein die Menschen waren es müde, immer nur durch brutale Gewalt beherrscht zu werden. Sie sehnten sich nach rechtlichen und friedlichen Zuständen. Sie wurden belehrt, dass sie Beamte ernennen und das Recht feststellen müssten. Und freiwillig begaben sie sich jetzt unter den Zwang der Gesetze und des Rechts. Durch die Einführung der Strafen brachten sie es dahin, dass der Verbrecher nicht mehr sich ruhig der Frucht seiner Unthat erfreuen kann, und dass es leichter und angenehmer ist, ein gerechtes Leben zu führen¹⁾.

Die Grundideen dieser Darstellung der epicureischen Rechtsphilosophie stimmen also mit den Ansichten ihres Gründers überein. Gleichwohl werden an verschiedenen Stellen Erklärungsprinzipien angewandt, die von denen beträchtlich abweichen, welche Epicur seinem System zu Grunde gelegt hat

So werden an mehreren Punkten menschliche Handlungen und Verhältnisse anders gewertet als bei Epicur. Das Leben der Vorzeit mit seiner Wildheit und thatenfrohen Ursprünglichkeit wird als ebenso lustreich wie unsere Zeit bezeichnet, in der die Fortschritte reichlich durch die von der Thorheit herbeigeführten Gelegenheiten zu Schmerzen aufgewogen werden. Die auf persönlicher Kraft und Klugheit beruhenden Zustände unter der Königsherrschaft werden der Gegenwart gegenübergestellt, in der das Gold herrscht. Neben diesen echt römischen Abweichungen finden sich solche namentlich in der Auffassung und Schilderung der Familie. Zwar giebt Lucrez nicht an, wie diese Form des Gesellschaftslebens entstanden ist. Allein die Triebfedern, welche sie zusammen-

¹⁾ V. 1133—1157.

halten, sowie die aus ihr entspringenden Gefühle stehen recht wenig im Einklang mit der Psychologie Epicurs. Vielmehr wirkt hier offenbar das Ideal altrömischer Ehrbarkeit und schlichter Sittlichkeit ein. Davon, dass die Ehe lästig und nicht empfehlenswerth sei, findet sich kein Wort. Dagegen wird ein Idyll des Familienlebens gegeben. Durch die Zärtlichkeit der Kinder dämmern in den rauhen Menschen der Vorzeit weichere Gefühle herauf. Der Verkehr mit einer und derselben Gattin nimmt ihnen einen Teil der ursprünglichen Wildheit. Und sie fangen an, sich mit ihren Nachbarn zu vertragen, sich von gegenseitiger Schädigung zu enthalten. Und die Festsetzung der Pflicht der Schonung der Frauen und Kinder ist die erste Frucht dieser Vereinigung. Dieses unmittelbare Mitfühlen mit Weib und Kind, diese zärtliche Fürsorge für andere kann nicht ungezwungen auf die voluptas zurückgeführt werden. Die so aus der Mitwirkung unegoistischer Gefühle entstandene Familie aber hat eine hohe Bedeutung für die Entstehung des Rechts. Eine konkret-historische Darstellung der Ursprünge des Rechtes konnte sich nicht auf die Angabe beschränken, dass dasselbe durch einen Vertrag entstanden sei. Die Verschiedenheit der Geschlechter und des Alters musste hierbei berücksichtigt werden. Und es war natürlich, dass zu diesem Zwecke auf die Familie zurückgegangen und in ihr die Vorstufe des Staats angenommen wurde. Die Abweichung von dem Geiste Epicurs liegt in der Einführung altruistischer Gefühle bei der Psychologie der Familie.

Noch ein anderes wenig epicureisches Element tritt an dieser sowie einer anderen Stelle hervor. Die Ursache des Sittlichkeitsvertrages ist eine rein gefühlsmässig eingetretene Aenderung des menschlichen Charakters. Durch die Schmeicheleien der Kinder ist der trotzige Sinn der Väter gesänftigt und macht milderen Neigungen Platz. Nützlichkeitsüberlegungen treten erst ein, als es sich darum handelt, auf Grund der unbewusst emporgewachsenen altruistischen Gefühle den Familienmitgliedern Schutz zu verschaffen. Hierin liegt eine Anerkennung der Möglich-

keit der Abänderung des die einzelnen Handlungen und Zustände begleitenden Lusttones, durch die die natürliche Einheit und Gleichheit des ursprünglichen Wertgefühls aller Menschen aufgehoben wird. Die natürliche Tendenz des menschlichen Handelns kann sich im Laufe der Geschichte ändern. Und es entstehen so altruistische Neigungen direkt aus ebenso vorvernünftigen Wertgefühlen heraus wie die egoistische Vorliebe für die Lust.

Dieselbe Annahme von der Wichtigkeit ursprünglicher, von Ueberlegungen der Vernunft unabhängiger Triebe tritt in der Erklärung des Ursprungs der Sprache zu Tage. Auch hier wird der Mensch nicht von einer verstandesklaren Anschauung über die Nützlichkeit seiner Handlungen geleitet. Von der Natur ist es ihm gegeben, instinktmässig gewisse Laute von sich zu geben. Ohne es zu wollen, begleitet er mit ihnen die heftigen Gemüts-erregungen. Diese Rudimente der Sprache werden mit Lebensäusserungen der Tiere auf eine Stufe gestellt, welche ihren instinktartigen Charakter noch mehr hervortreten lassen. Wie die jungen Stiere zu stossen versuchen, ehe ihnen Hörner gewachsen sind, wie die Löwen und Panther sich anschicken zu beißen und zu kratzen, ehe ihre Zähne und Krallen stark genug sind, so entsteht im Menschen der Gebrauch der Sprache nicht auf Grund empirischer Erfahrungen, sondern als unmittelbare Aeuss-erung des Lebensgefühls.

Diese beiden Abweichungen Lucrez's von der Philosophie Epicurs liegen beide an Punkten, wo das System seine Folgerichtigkeit und Geschlossenheit nur dadurch wahren kann, dass es eine Anzahl von Thatsachen unberücksichtigt lässt. So entstand die Leugnung des Bestehens direkt uninteressirter Wertungen und des Einflusses nicht klar bewusster Vorstellungen auf das Willensleben. Eine abstrakte, dogmatische Darstellung kam hierdurch in keine Verlegenheit. Aber die Anwendung dieser Psychologie auf die Erklärung concreter Erscheinungen musste ihre Lückenhaftigkeit deutlich machen. Lucrez rettet sich aus dieser Enge, indem er

als Dichter die Geschlossenheit des Systems der Zusammenhangslosigkeit der concreten Schilderung opfert.

Was nun den Ursprung der historischen Elemente dieser historischen Darstellung Lucrez's anbetrifft, so ist dieser unzweifelhaft in der Geschichte des römischen Staates zu suchen. Dem Römer erschien die Einsetzung der Republik nach der Vertreibung der Könige als die Aufrichtung des gerechten Staatswesens. Hierbei zieht er jedoch nirgends die Konsequenz, dass die anderen, monarchisch regierten Staaten der vorrepublikanischen Gewaltherrschaft in Rom gleichzustellen sind. Dieser Umstand, sowie der, dass nirgends Daten oder Namen erwähnt sind, lassen darauf schliessen, dass Lucrez keine eigentlich im strengen Sinne historische Darstellung geben wollte, und dass das aufgestellte Bild mehr eine typische Entwicklung schildert. Bezeichnend ist jedoch, dass der römische Ritter dieses typische Bild in der Darstellung des rechtsphilosophischen Hintergrundes der Geschichte seiner Vaterstadt erblickt.

Fasst man zum Schlusse noch einmal die gesamte epicureische Rechtsphilosophie zusammen, so stellt sie einen Versuch dar, auf streng individualistischer Grundlage eine empirische Gesellschaftstheorie aufzubauen. Sie muss sich also begnügen, durch psychologische Analyse das thatsächlich und natürlich vorhandene Wertgefühl, welches alle Handlungen bestimmt, aufzudecken und aus ihm dann alle in demselben schon im Keime angelegten Konsequenzen folgerichtig zu entwickeln. Sie muss weiter eine Gleichheit aller Menschen in den wichtigsten Punkten annehmen, um die Gültigkeit dieser psychologischen Analyse auf alle auszudehnen. Für die vernünftige Ueberlegung eines jeden ist dasselbe Gegenstand der Glückseligkeit. Und alle können gleichmässig unbeschadet der Individualverschiedenheiten zu ihr gelangen. Die so geschilderten Individuen schliessen sich nun durch einen Vertrag zu einer Gesellschaft zusammen. Der Zweck derselben ist zunächst die Sicherung aller gegen unnatürliche Handlungen und Uebergriffe der anderen. In-

dem hierdurch eine Schätzung der allen Menschen gleichmässig natürlichen Grundtendenz erreicht wird, ist die Frucht dieses Vertrages die Errichtung des Naturrechts. Aber auch der Gesellschaft direkt nützliche Einrichtungen werden unter die Zwecke derselben aufgenommen. Da nicht alle Menschen vernünftig genug sind, um tugendhaft zu leben, so sind Strafen eingeführt, um die Beobachtung der Vertragsbedingungen zu erzwingen. Somit wird der vorkommende Vorteil einer Vertragsverletzung reichlich durch den Nachteil der Strafe aufgewogen. Individual-moralisch also liegt die Verbindlichkeit des Vertrages in der Pflicht, das kleinste von zwei Uebeln zu wählen, die durch die Strafe noch besonders klar und eindringlich gemacht ist. Durch diesen rein formalen Gesichtspunkt könnte nun schliesslich alles zur rechtlichen und moralischen Pflicht werden, sofern es nur in dem Vertrage enthalten ist und von den *κολασταί* erzwungen wird. Dem gegenüber ist betont, dass nur derjenige Rechtsvertrag naturrechtliche Gültigkeit hat, der tatsächlich dem Interesse aller ihn schliessenden dient. Aber die Frage wird gar nicht erörtert, wie denn nun der Weise sich zu verhalten habe, wenn auf natürlich rechtliche Handlungen Strafe gesetzt ist. Soll er dann das Gesetz, weil es ungerecht ist, als nicht bestehend betrachten und sich der Bestrafung durch die *κολασταί* aussetzen, oder soll er es vorziehen, unrecht zu thun, um ungeschoren zu bleiben? Das erste verstösst gegen die individuelle Moral des Strebens nah *ἀταραξία καὶ ἀπονία*. Das zweite hebt eigentlich den Naturrechtsbegriff wieder auf. Lucrez nimmt darum an, dass ungerechte Gesetze mit der Notwendigkeit des Causalgesetzes unberechtigten Widerstand bei den Bürgern des Staates hervorrufen. Die Handlungsweise der letzteren entspricht aber ebenso wenig dem natürlichen Gesetz des Handelns, als die der ungerechten Machthaber. Und es bleibt auch hier die Thatsache bestehen, dass zur Sicherung des natürlichen Rechtes gegenüber gewaltsamen Angriffen ein Aufgeben der Ataraxie notwendig ist. So zeigt sich, dass

zwischen der Form, unter der nach Epicur das Recht zu Stande kommt, und dessen Inhalt durchaus nicht immer Einheit zu bestehen braucht, trotz der verschiedensten zu Hilfe gerufenen Annahmen. Aus der bei Epicur auf Zwang beruhenden Verbindlichkeit des privatrechtlichen Contractes, lässt sich wegen seines rein formalen Characters kein Naturrecht ableiten. Und anderseits hat die Aufstellung eines Rechtsideals, dem seiner Natur nach eine Beziehung auf Gesellschaftsformen inneohnt, wie sie der individuellen Moral fehlt, stets die Möglichkeit eines Märtyrertums für die natürliche Gerechtigkeit zur Folge.

Ganz ausser Zusammenhang mit dieser auf Causalität und mechanischem Geschehen beruhenden Staatsphilosophie steht die epicureische Behauptung von der Willensfreiheit des Menschen. Als Hauptargument dafür wird das persönliche Freiheitsbewusstsein angeführt. Auch mag wohl ein bewusster Gegensatz zum Determinismus der Stoiker mitgewirkt haben. Dieser Freiheitslehre zu Liebe hat Epicur sogar die strenge Folgerichtigkeit seines Atomismus durchbrochen, indem er in seiner Theorie von der Bewegung der Atome diesen eine gewisse Spontaneität einräumte.

Erneuerungen der Epicureischen Philosophie.

Es giebt wenige unter den Sätzen der epicureischen Philosophie, die nicht im direkten Gegensatz zum Christentum stehen. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Unthätigkeit der Götter, die Ablehnung der Unsterblichkeit, die antitheologische Erklärung der Welt ohne jedes Zweckprincip aus der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, die Wertschätzung des Lebens und der Lust: all das musste dem Mittelalter als Gotteslästerung erscheinen. Das Lob, welches Epicur der

Mässigkeit und Einfachheit gespendet hatte, wurde darüber theils vergessen, theils genügte es nicht, um den Philosophen vor Verdammung zu retten. Walther Burleigh (1275 — um 1337) sagt in seinem Werke *de vitis et moribus Philosophorum*: Erravit (Epicurus) in multis plus quam omnes philosophi. Nam putavit Deum res humanas non curare sed otiosum esse, nihil agere, dixitque voluptatem summum bonum et animas cum corporibus interire. Ebenso weist im Reformationalter der protestantische Rechtsphilosoph Lambertus Danaeus (1530 bis 1595) die rein causale Welterklärung Epicurs zurück. Dem Anhänger der Lehre von einer Welt- und Gesellschaftsform, die von Gott vorbedacht und herbeigeführt war, musste Epicurs Erklärung als eine aus dem Zufall erscheinen: Nam eorum sententiam, qui fortuitam prorsus primae inter se hominum congregationis causam censent, praetermitto velut impiam. Est enim Epicureorum hominum Atheorum et profanorum¹⁾. Und Justus Lipsius (1547—1606) sagte in seiner *manductio ad stoicam philosophiam* (I, 4): Epicureos communis consensio iugulavit.

Die ersten eingehenderen und nicht von vornherein durch Parteilichkeit und blinden Hass entstellten Darstellungen der epicureischen Lehren finden sich bei den Humanisten sowie den von ihnen abhängigen Philosophen und Theologen.

So giebt Leonardo Bruni Aretino (1369—1444), nachdem schon Salutato auf diese Fragen eingegangen war, in seinem *in libros morales Aristotelis ysagogicum ad Galeotum*²⁾ eine treffende, wenn auch kurze Darstellung

¹⁾ Lamb. Dan. *Politices christianae libri VII.* 1596. p. 29.

²⁾ Die königl. Bibliothek zu Berlin besitzt einen Druck, der offenbar von Felice Tocco (*l'Isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruni Aretino*, Archiv f. Geschichte d. Philosophie, 1893, p. 157 ff.) übersehen ist. Derselbe ist eine undatirte Incunabel, zusammengedruckt mit Pauli Vergerii *de ingenuis moribus adolescentum*, Basilium magnum de eisdem rebus. Die Schrift selbst wird in der Schlussbemerkung genannt: *Ysagogicum Leonardi Aretini in libros Ethice Aristotelis*. Drucker und Herausgeber der drei Schriften ist Johannes de Westfalia.

der epicureischen Philosophie. Er geht von der aristotelischen Aeusserung aus, dass alle Philosophen zwar darüber einig seien, dass das Ziel des menschlichen Lebens die felicitas, die Glückseligkeit sei. Der Unterschied der Meinungen besteht nur darin, dass sie über die Natur dieser Glückseligkeit (*ipsa felicitas quid tandem sit*) im Streit seien. Die Epicureer nun sind der Ansicht, dass dieses Ziel des Lebens (*finis ultimus*) in der Lust bestehe und dass die Natur selbst uns hierüber belehre. Und so behaupten sie, dass alle Tugenden lediglich der durch sie zu beschaffenden Lust wegen ausgeübt werden. Der einzige Unterschied im Handeln der Menschen sei, dass das Leben der Thörichten (*stultorum*) voll leerer Begierden (*inanes cupiditates*) sei, welche schliesslich nur Angst und Schmerz hervorbringen, während der Weise sich durch den Verzicht auf kleine Freuden grössere erkaufte, und grössere Schmerzen dadurch vermeidet, dass er sich kleineren freiwillig unterzieht. So lebt also der, welcher sein Leben wirklich nach dem Lustprinzip einrichtet, gerecht, mässig und verständig. Leonardo Bruni wendet sich, nachdem er so die epicureische Philosophie auseinandergesetzt hat, ohne sie zu widerlegen der Darstellung der stoischen Moral zu, um schliesslich die Aristotelische Ethik eingehender zu behandeln.

545 ✓ Die erste ausführliche Darstellung des epicureischen Systems findet sich bei Laurentius Valla (1407—1457) in dem Dialogus de voluptate. Dieses Werk ist auch darum in der Geschichte des Epicureismus von hoher Wichtigkeit, weil in ihm zum ersten Male in der neueren Zeit eine nur schwach verschleierte Vorliebe für die Sätze des antiken Philosophen sich zeigt.

Das Grundprinzip des Lustgefühls als einzigen praktischen Wertmaasses wird voll und ganz angenommen. Und die Schlusswendung der Argumentation, dass die himmlischen Freuden in jeder Hinsicht den irdischen vorzuziehen seien, ist in einer Weise vorgetragen, dass es dem Verfasser kaum damit Ernst sein kann. Vielmehr fragt man sich öfters, ob diese Ausführungen nicht

lediglich eine Parodie christlicher Vorstellungen sein sollen.

Ueberhaupt ist der ganze Dialog mit der Keckheit, ja teilweise Frechheit hingeworfen, welche so viele humanistische Werke namentlich der italienischen Renaissance auszeichnet. An zum Teil recht derben Verspottungen anderer, besonders stoischer Ansichten ist er überreich. Die epicureischen Sätze sind gewöhnlich in möglichst scharfer Form dargestellt, indem diejenigen Seiten an ihnen am meisten hervorgehoben sind, welche von jeher dem Widerspruch und der sittlichen Entrüstung ihrer Gegner am meisten ausgesetzt gewesen sind. Hierbei geht Valla nicht sonderlich in die Tiefe. Und der glänzende, an ciceronianisch-rhetorischen Wiederholungen reiche Stil ist stark mit scholastisch-dialektischen Beweisen durchsetzt.¹⁾ —

Als mehrere Häupter des älteren italienischen Humanismus sich einst zu Rom in der curia pontificalis trafen, verabredeten sie sich, nach der Sitte der Alten eine disputatio de vero bono abzuhalten. Leonardus (Brunus) Aretinus beginnt mit einer kurzen rhetorischen Darlegung seiner stoischen Anschauungen, auf welche der Epicureer Antonius Panormitanus sehr heftig antwortet. Zuletzt wird aus der Zuhörerschaft Nicolaus Nicolus zum Schiedsrichter des philosophischen Streites ernannt und giebt eine katholische Umdeutung des Epicureismus. Durch diese Form ist auch die Anordnung der einzelnen epicureischen Sätze bedingt, welche meist in polemischer Weise vorgetragen werden.

Leonardus Aretinus hat sich über die Grausamkeit der Natur beklagt, welche die Ausübung der Tugend so erschwere. Dem antwortet Antonius damit, dass es nicht darauf ankomme, die Natur umzuformen (reformare), sondern das von der Natur dargebotene Gute weise zu geniessen. Der Maassstab aber, nach dem wir von Natur

¹⁾ Zur Charakteristik Vallas cf. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums I, p. 464 ff.

den Dingen Wert beilegen, ist die Menge von voluptas, von Lust, die sie in uns erregen. Hiernach streben alle „nec soli qui agros, quos rite Virgilius probat, sed qui urbem colunt, magni, parvi, Graeci, Barbari, non aliquo Epicuro aut Metrodoro aut Aristippo, sed ipsa Natura magistra et duce, praeclareque Lucretius¹⁾):

Ipsaque deducit dux vitae diva voluptas.

Es folgt nun eine begeisterte Aufzählung aller der Dinge, welche Lust erregen. Unter den bona corporis werden angeführt Gesundheit, Schönheit, Stärke und Schnelligkeit. Von hier geht er unvermerkt zu den äusseren Gütern (bona externa) über, und zählt unter ihnen eine Unmenge von Mitteln auf, durch alle Sinne sich Lustgefühle zu verschaffen. Des weiteren gehören zu den äusseren Gütern die auf geistige Freuden gerichteten, wie Adel, Verwandtschaft, Macht, Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Daran schliesst sich eine lang ausgespinnene, recht ungenirte Auseinandersetzung über geschlechtliche Genüsse, in der namentlich bemerkenswert ist, dass das Keuschheitsgelübde der Nonnen, die als Vestalinnen oder virgines sanctimoniales eingeführt sind, stark angegriffen wird.²⁾

Hiermit ist die Anführung der Lust erregenden Dinge und Handlungen beendet. In den Verlauf dieser Aufzählung sind aber auch die allgemeinen Prinzipien eingeflochten, nach denen der Mensch zu handeln hat. Zunächst ist ein weises Maasshalten im Genuss nötig, wenn nicht die schmerzlichen Folgen die vorhergehende Lust übersteigen sollen. So wird niemand, der sein Leben weise einrichtet, sich voller Speisen propfen oder sinnlos im Wein berauschen. Auch muss in der Hinsicht Klugheit angewandt werden, dass man sich den Vorurteilen des Volkes anpasst, wo man nicht ohne Gefahr gegen sie handeln kann. So ist namentlich der Ehebruch solange als zulässig anzusehen, als die Gefahr des Ertapptwerdens

¹⁾ liber I, caput 47.

²⁾ lib. I, cap. 44. Non esse nefas se virginibus sanctimonialibus immiscere.

und der Rache des beleidigten Gatten nicht vorhanden ist. Wer jedoch dieser Rache verfällt, muss in ihr nur die gerechte Strafe für seine Dummheit sehen. Das Prinzip kluger Lebensführung besteht darin, wie die Landmaus in der Erzählung des Horaz, unsichere und unbekannte Lust stets der sicheren und unzweifelhaften zu opfern. Ein wichtiges Beförderungsmittel der Lust ist die Abwechslung. Seltene Genüsse sind ungleich lustvoller, als die, an welche wir uns gewöhnt haben.

Es ist nun bemerkenswert, dass zwei Erwägungen Epicurs hierbei nicht angeführt sind, wodurch das ganze Bild des Lebensideales verändert ist. Zunächst fehlt die Schmerzlosigkeit unter den als lustvoll bezeichneten Zuständen. Die in Aristipps Philosophie niedergelegte Dreiteilung der Gefühle ist zwar nirgends bei Valla erwähnt; in Wirklichkeit fusst er aber ganz auf ihr. Er ist eben nicht der müde Sohn einer erschöpften Zeit, der nach einem stillen Plätzchen sucht, an dem er seine Tage in Frieden hinbringen kann, sicher vor dem Strome der lebendig bewegten Zeit. Ein Renaissance-Mensch steht vor uns mit seiner ins Ungeheure gesteigerten Genussfähigkeit, der sich lebensfroh von der Woge des Daseins tragen lässt und sich nur, wie Valla einmal sagt, mehr und leistungsfähigere Sinne wünscht, um all die Lust und Lebensfreude in sich hineinsaugen zu können.

Der zweite Punkt ist das Fehlen der Ueberlegung, dass Einfachheit der Sitten darum empfehlenswert sei, weil einfache Bedürfnisse des Lebens stets und überall befriedigt werden können. Der an den italienischen Höfen herumschmarotzende Humanist strebt eben nur danach, soviel zu geniessen, als seine Genussfähigkeit gestattet.³⁾ Die einfache Lebenshaltung des vom eigenen Besitz oder eigener Arbeit Lebenden, unabhängigen Mannes ist ihm unbekannt.

Aus dem Streben nach den angeführten Genüssen

³⁾ cf. Burckhardt, Cultur der Renaissance. I. Abschnitt 3. Kapitel 11.

entwickeln sich die Tugenden. Da jedoch infolge der verschiedenen Anlagen der Menschen deren Lebensziele verschieden sind, so lässt sich in der Lehre von den Tugenden keine Einheit herstellen,¹⁾ eine wichtige Abweichung von Epicurs Anschauungen. Es wird sodann, in der schon bei Epicur vorhandenen Verknüpfung von psychologischer Analyse und moralischer Vorschrift, gezeigt, wieso alle als tugendhaft berühmten Menschen ihres Vorteils wegen gehandelt haben, und zugleich nachgewiesen, inwiefern sie hierbei ihr Ziel erreicht haben, ihre Handlungen also nachahmungswert sind. Diese Beweisführung wird von Valla so geführt, dass die berühmtesten Muster antiker Tugend einzeln auf die Beweggründe ihrer Handlungen hin geprüft werden. Da erscheinen oft ganz sonderbare Motive, wie z. B., dass Mucius Scaevola seine Hand verkohlen liess, weil er vielleicht infolge von Geldmangel oder sonstigem Fehlen des Nötigsten den Tod einem elenden Dasein vorzog.²⁾ Regulus soll bei seiner Rückkehr nach Carthago bereits durch ein langsam wirkendes Gift sicherem Tode verfallen gewesen sein, sodass sein Heldenmut lediglich darin bestand, dass er sich einen guten Abgang sicherte.³⁾ Diese ganze Aufzählung ist für Valla eine Gelegenheit, in zum Teil ermüdender Weise seine Kenntnis der antiken Geschichte und Litteratur zu zeigen. Der Schluss der wenig systematischen Erörterung ist, dass keine der Tugenden an sich Wert hat, sondern nur insofern, als sie der Gewinnung von Lust dient. Da aber mit dem Tode das Leben der Seele aufhört, so ist es thöricht, sich durch seine Handlungen Güter zu erwerben, deren Genuss den voraufgegangenen Tod ihres Urhebers zur Voraussetzung haben würde. Es ist also widersinnig, durch den Tod fürs Vaterland sich Ruhm und Ehre erwerben zu wollen. Auch die anderen Güter des Lebens, wie z. B. die Freundschaft, werden in

¹⁾ lib. II. caput 18.

²⁾ lib. II, cap. 8.

³⁾ lib. II, cap. 10.

einer durchaus den Sätzen Epicurs entsprechenden Weise auf das Streben nach persönlichem Nutzen zurückgeführt.

Dem politischen Leben gegenüber verhält sich Valla nicht so ablehnend wie Epicur. Wie Stärke und Macht zu den Gütern des Daseins gehören, so ist der Besitz der Tyrannis an und für sich betrachtet ein optabile. Nur die daraus etwa entstehende Unsicherheit der Person könnte von ihr zurückschrecken. Letztere wird jedoch dadurch vermieden, dass der Herrscher sich bei seinen Unterthanen beliebt macht.

Valla hat zwar, wie oben gezeigt, bei dem Kriterium des empfehlenswerten Handelns das Merkmal der leichten Beschaffbarkeit ausgelassen, welches bei Epicur namentlich in der Rechtsphilosophie eine grosse Rolle spielt. Vielmehr hat er an verschiedenen Stellen eine luxuriöse und ausschweifende Lebensführung, soweit sie dem Körper zuträglich und durch Klugheit gefahrlos ist, als empfehlenswert hingestellt. Hierin lag schon die Behauptung, dass eines sich nicht für alle gleichmässig schicke. Dasselbe hatte er dann ausgeführt, indem er die Möglichkeit einer Tugendlehre infolge der Verschiedenheit der Neigungen der Menschen verneinte. Diese Abweichungen von der epicureischen Psychologie, welche die Einheit der natürlichen Tendenz der Menschen abweisen, müssten ein Naturrecht unmöglich machen. Und thatsächlich beschränkt sich Valla darauf, mehr eine Deutung der vorhandenen Zustände nach seiner Psychologie des Egoismus zu geben. Hierbei bespricht er die Frage nach der Entstehung des Rechtes durch einen Vertrag wenig. Er begnügt sich damit, die bestehenden Gesetze zu verteidigen und die Ursprünge der Gesetzgebung klar zu legen. Der Zweck der Gesetze und der dieselben stützenden Strafen ist, die Bösen zu zwingen, das zu thun, was die Guten freiwillig thun. Und da die Bosheit ja nichts weiter als Thorheit ist, so zwingen die Gesetze die unvernünftigen Menschen zu ihrem eigenen Vorteil.¹⁾ Was durch die Gesetze

¹⁾ lib. II, cap. 30.

vermieden werden soll, ist Zank und Streit.¹⁾ Darum richten sich auch die Strafen weniger gegen die böse Absicht des Verletzenden als den durch die Uebertretungen anderen zugefügten Nachteil.

Allein, wie Valla es liebt, die der moralisirenden Kritik leicht zugänglichen Stellen des epicureischen Systems mit allen ihren Konsequenzen auszusprechen, so zieht er auch hier einen Schluss aus der individual-egoistischen Grundlage seiner Rechtsphilosophie, der das ganze, wenn auch kleine Gebäude derselben umwirft. Alle Vorschriften der Gerechtigkeit beruhen darauf, dass man zu seinem persönlichen Vorteil von zwei Uebeln stets das kleinere wählen soll. So unterschlägt der Finder eine Geldsumme nicht, weil ja der Genuss, den er sich mit dem Gelde verschaffen könnte, durch die hiermit verknüpfte Gefahr der Entdeckung einerseits und anderseits durch den Vorteil, den die Ablieferung des Geldes ihm bringt, aufgewogen wird. Ist der Finder jedoch vom Notdürftigsten entblösst, so wird er verständiger Weise das Geld im eigenen Interesse verwenden, da jetzt der hierdurch hervorgerufene Genuss sich kaum durch Strafen kompensiren lässt. Die in dieser Deutung liegende Annäherung an sophistische Gewalttheorien und die Leugnung jedes Naturrechts tritt noch mehr bei der Auseinandersetzung über die Entstehung der Gesetze hervor. Ein jeder kümmert sich nur um die rechtlichen Zustände in dem Gemeinwesen, dessen Wohlfahrt ihm am Herzen liegt. Das sind aber diejenigen, von deren Wohl und Wehe sein eigenes abhängt.²⁾ Die Verbrechen irgend eines in fremden Ländern lebenden Volkes bringen niemanden aus seinem Gleichmut. Die gesetzgebenden Mächte machen keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz, nach dem jeder seinen Vorteil in allem, was er

¹⁾ lib. II, c. 34. ne dissidia, bella caedes excitentur, und 30: exposui, qui in alium iniurius est, ideo peccare, quod in se iniurius est et inutilis.

²⁾ lib. II, cap. 29.

thut, sucht. Und so haben alle Gesetzgeber, seien sie Könige oder die Führer der Bürgerschaft gewesen, durch die Gesetze zunächst ihre eigene Stellung zu sichern und zu stärken gesucht (*ne quid de ipsorum imperii magnitudine, stabilitate, tranquillitate deperderent, missam facio gloriam*). Und das beste Mittel zur Sicherung dieser Herrschaft liegt darin, dass sie durch Belohnungen zum Dienste für das Vaterland einladen, durch Strafen von seiner Beeinträchtigung abschrecken.¹⁾

Zum Schlusse behandelt Valla, der Einteilung folgend, die Aristoteles in die Tugendlehre eingeführt hat, die beiden intellektuellen Tugenden der *vita contemplativa* und der *serenitas mentis*, deren Lustgehalt nachgewiesen wird. Charakteristisch ist noch die ästhetische Wendung, welche Valla der *vita contemplativa* giebt und aus der jene lebensfrohe, künstlerisch hochstehende Zeit spricht.

In dieser Darstellung der Grundzüge der epicureischen Philosophie finden sich nun hin und wieder Abweichungen von dem System. Einzelne derselben sind schon berührt, so die Uebergehung der Ataraxie unter den wünschenswerten Dingen, die Auslassung der Zurückführung des Guten auf das leicht zu beschaffende, sowie die Wertschätzung des politischen Lebens. Hierzu tritt die Anschauung von einem verflossenen, goldenen Zeitalter der Menschheit, die mit der von Lucrez gegebenen Geschichte der Urzustände der menschlichen Lebensformen im schärfsten Widerspruche steht: *eaque re primam aetatem tantis laudibus extulerunt, ea re auream vocaverunt, ea re cum diis fuisse permixtam prodidere memoriae, quod vacua esset molestiarum, plena voluptatum. In quorum sententiam universi populi ac nationes, et singuli et universi pedibus iverunt, in eaque permanent, et in perpetuum usque permanebunt.*²⁾ Am stärksten aber ist die Abweichung von Epicur in der Erklärung des Mitleids,

¹⁾ lib. II, cap. 30.

²⁾ lib. II, cap. 48.

welche im Widerspruch steht mit dem Prinzip der individuellen Lustempfindung als einzigem Wertmaassstab. Valla zählt zunächst das Mitleid zu den Affekten und stellt es auf eine Reihe mit Zorn, Hoffnung, Hass, Schmerz und Freude. Er versucht nun den Affekt des Mitleids auf die voluptas zurückzuführen. Der Anblick des Schmerzes uns teurer Personen ruft in uns gleichfalls Schmerz hervor. Von diesem suchen wir uns durch die Hilfeleistung zu befreien, welche zu gleicher Zeit ein positives Lustgefühl hervorruft. Durch diese Ausführung ist das Gefühl der voluptas in anderer als der ursprünglichen Bedeutung genommen und hat sich der von felicitas, Streben nach Ausgeglichenheit und innerer Einheitlichkeit und Befriedigung genähert. Und der Satz, dass alle menschlichen Handlungen aus dem Streben nach voluptas entstehen, ist zur Tautologie geworden, welche besagt, dass der Mensch nur dasjenige thut, was er den andern möglichen Handlungen gegenüber vorzieht. Valla fügt dann noch hinzu, dass wir darum auch mit ganz fremden Menschen Mitleid fühlen und ihnen Hilfe leisten, weil dem menschlichen Geiste eine gewisse Erhabenheit innewohne (*habet enim mens nostra natura sublime quiddam, et impatiens superioris*).³⁾ Es ist selbstverständlich, dass diese Erklärung sich noch weiter von dem Prinzip der Lust entfernt.

So ist die Darstellung des epicureischen Systems von Laurentius Valla weder sonderlich in die Tiefe gehend, noch von Unrichtigkeiten ganz frei. Allein ihr grosser Wert wird hierdurch wenig beeinträchtigt. Denn trotz alledem ist sie die erste ausführliche Wiedergabe der Gedanken Epicurs, bei der sogar die ihr voran- und nachgeschickte Kritik keineswegs die Sympathie des Verfassers für Epicur in Frage stellen kann. Aus diesem Grunde wurde das Werk auch bei seinem Erscheinen aufs heftigste angegriffen. Valla stand zwar unter dem Schutze des Königs Alfons des Grossen von Neapel und zeitweilig sogar auch der Curie. Nichtsdestoweniger hielt er es doch

³⁾ lib. II, cap. 28.

für ratsam, den *dialogus de voluptate* umzuarbeiten und die stärksten Stellen aus ihm zu entfernen. Das so gemilderte Werk erschien unter dem Titel *de summo bono*.¹⁾

Eine wenn auch kurze so doch immerhin beachtenswerte Darstellung und Kritik findet die epicureische Staatsphilosophie in dem Werke des schottischen Calvinisten George Buchanan (1506—1582) *de jure regni apud Scotos dialogus* (zuerst 1579 erschienen). Die Dialogform der Abhandlung besteht darin, dass Buchanan seinem Zuhörer regelmässig zwei Ansichten über den behandelten Gegenstand vorlegt, von denen dieser ebenso regelmässig der falschen, zuerst vorgetragenen zustimmt, um sich dann nach Klarlegung der anderen, richtigen Ansicht sofort zu ihr zu bekennen. So wird dargestellt und verworfen die Ansicht des Lucrez vom Urzustande der Menschen, in welchem sie in Höhlen und Strohhütten wohnten, unstät, ohne feste Wohnsitze, ohne Gesetze umherschweiften und nur, von der Begierde getrieben oder, um einen Vorteil zu erreichen, sich vereinigten. Dasselbe Schicksal widerfährt der Behauptung, dass der Nutzen (*utilitas*), welcher mit einem Horazischen Worte *justi prope mater et aequi* genannt wird, die Gemeinwesen und deren Ordnung gegründet hat. Dem setzt Buchanan entgegen, dass das Streben nach dem individuellen Nutzen (*si commodi sui privati quisque velit habere rationem*), viel eher eine bestehende menschliche Gesellschaft auflösen, als eine neue stiften könne. Schliesslich wird die aristotelische Anschauung angenommen, dass *quaedam naturae vis*, die den Menschen, gleichwie den zahmeren unter den Thieren eingepflanzt sei, auch ohne die *blandimenta utilitatis* zu Gesellschaftsformen unter Gleichen treibe.²⁾

In der Renaissance-Epoche waren die verschiedensten antiken Philosopheme wieder ans Tageslicht gezogen und auch die Kenntnis der epicureischen Sätze war allge-

¹⁾ cf. Voigt. l. c. I. p. 468.

²⁾ G. Buchanan. Ausgabe von Edinburgh 1644. p. 7.

mein verbreitet. So übernimmt, um nur einzelne Beispiele anzuführen, Montaigne die Einteilung der Begierden in natürliche und notwendige, natürliche und nicht notwendige, sowie unnatürliche und nicht notwendige.¹⁾ Hugo de Groot führt bei Gelegenheit der Schilderung des rechtlosen Ausgangszustandes der Menschheit Stellen aus Horaz und Lucrez an.²⁾

Die bedeutendste und umfassendste Darstellung aber fand die epicureische Philosophie durch Gassendi.

Pierre Gassendi war im Jahre 1592 zu Chantersier bei Digne (Campotercerium agri Diniensis pagum) als Sohn einfacher Bauern geboren. Nachdem er sich schon in früher Jugend ausgezeichnet hatte und zu verhältnismässig hohen Lehrämtern gelangt war, machte er sich zuerst durch seine *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (Grenoble 1624) als Kämpfer gegen die scholastische Wissenschaft bekannt und gehasst. In der Einleitung zu diesem Werke verspricht er im siebenten Buche eine Darstellung der Moralphilosophie vom epicureischen Standpunkte zu geben: *Uno enim verbo illam docet Epicuri de voluptate sententiam: ostendendo videlicet qua ratione summum bonum in voluptate constitutum sit et quemadmodum laus virtutum actionumque humanarum ex hoc principio dependeat.* Allein das Erscheinen des ersten Buches der *Exercitationes* erregte einen solchen Sturm bei den Vertretern der kirchlich-scholastischen Philosophie, dass Gassendi es vorzog, die versprochenen weiteren sechs Bücher nicht herauszugeben.

Er stellte jedoch die Lehre Epicurs später eingehend dar. Die Schrift *De vita et moribus Epicuri* (Lyon 1647) und das *Syntagma philosophiae Epicuri* (Lyon 1649) enthalten eine genaue Wiedergabe der Philosophie sowie der Lebensschicksale Epicurs.

Anders verfährt Gassendi in dem, nach seinem 1655

¹⁾ Montaigne, *essais*. livre II, chapitre 12.

²⁾ Hugo de Groot *de jure belli ac pacis*. lib. I, caput 2. § 1, 4.

erfolgten Tode veröffentlichten *Syntagma philosophiae* (Bd. 1 und 2 der *opera omnia*. Lyon 1658), dem sich eine Uebersetzung und ein Commentar des zehnten Buches des Diogenes Laërtius anschliesst (*op. omnia* Bd. 3). Hier giebt Gassendi seine eigenen philosophischen Anschauungen in der Form einer Auslegung, Vervollständigung und teilweisen Veränderung der epicureischen Lehren.

Die Biographie *de vita et moribus Epicuri* ist ein Werk, das von erstaunlicher Belesenheit in der antiken Litteratur zeugt. Aus jeder Zeile spricht die Sympathie des Verfassers mit dem griechischen Denker und seinen Ansichten. Philosophisch enthält das Werk natürlich wenig.

Die Darstellung des Systems in dem *Syntagma philosophiae Epicuri* ist in der Weise gegeben, dass Gassendi möglichst die Worte der antiken Berichte selbst gebraucht. Hierbei bezieht er sich hauptsächlich auf Diogenes Laërtius, Lucrez, Cicero und Seneca, ohne jedoch spätere Darstellungen epicureischer Gedanken bei Neuplatonikern und Kirchenvätern unberücksichtigt zu lassen.

Nach der Wiedergabe der Kanonik und Physik folgt als dritter Teil die Auseinandersetzung der Ethik Epicurs.

Die allgemeine psychologische Grundlage sowie die Ableitung der einzelnen Tugenden entspricht der bei Epicur genau. Nur wäre zu bemerken, dass bei der Feststellung der naturgemässen Lebensweise stark auf die individuellen Unterschiede der einzelnen Temperamente oder Naturen Rücksicht genommen ist¹⁾, was wohl auf stoischen Einfluss hinweist. Bei den Stoikern hatte die

¹⁾ cap. 9. Et de privata quidem (sc. prudentia) unum fere est caput, ut quisque genium suum norit et nihil natura repugnante adorsus mature provideat de statu, in quo totam vitam exacturus sit. *ibid.* Quod praemonui autem, ut quisque genium suum norit, seseve ipsum consulat ut sui ipsius destinationem, quatenus se ad aliquid idoneum comperit, faciat, idcirco feci, quod alioquin nihil esse possit aerumnosius et a tranquillitate alienius, quam illud vitae genus sequi, ad quod ineptum finxerit natura.

Vorschrift, dass jeder das thun sollte, „was seiner Natur gemäss“¹⁾, was in ihr angelegt sei, infolge ihrer Annahme der vernünftigen Einheit der Welt ein für alle Menschen gleichmässiges Handeln ergeben. Indem jetzt diese, die Natur und Wesenheit des Einzelnen ausmachende, Einheit fortfällt, tritt die individuelle Charakterschiedenheit an die Stelle der natürlichen Unterordnung unter das Weltgesetz. Jedoch finden sich auch bei Epicur und Lucrez Ansätze zu einer verwandten Betonung der individuellen Unterschiede des Menschen. Ein weiteres stoisch-platonisches Element dürfte darin liegen, dass Gassendi bei der Erörterung der einzelnen Tugenden sich an die Einteilung derselben in Einsicht, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit (*prudentia*, *fortitudo*, *temperantia*, *justitia*) hält und die übrigen Tugenden, wie Bescheidenheit und Dankbarkeit, als Unterarten dieser vier behandelt. Aristotelische Elemente zeigen sich in der Erörterung über die Zwecke des Handelns, bei denen Gassendi der nikomachischen Ethik gemäss sagt, dass über den einzelnen Zwecken ein abschliessender, alle zusammenfassender und in sich begreifender Zwecke, das Streben nach *felicitas* das menschliche Handeln leitet. Dasselbe ist der Fall bei der Ausführung des Wertes der Sitte für die Uebung von Tugend.

Die Darstellung von dem Wesen der Gerechtigkeit und ihrem Ursprung entspricht der von Epicur und Lucrez gegebenen. Das allgemein Nützliche wird durch allgemeine Zustimmung oder gemeinsamen Beschluss²⁾ zum Gerechten. Und nur insofern und solange der Inhalt dieses Vertrages allen nützlich ist, ist er gerecht. Da der Weise infolge der leichten Beschaffbarkeit der zum moralischen Leben nötigen Dinge niemals andere beeinträchtigt, so dient das Gesetz wesentlich seinem Schutze, indem es durch die Einführung der Strafen den Bösen von der Verfolgung seiner Absichten und Neigungen

¹⁾ Zeller. 3, 1. p. 209.

²⁾ cap. 25. *communi consensu communive pacto.*

zurückschreckt. Gassendi geht nun ebensowenig als Epicur darauf ein, wie der Weise in einem Staat mit ungerechten Gesetzen handeln muss.

Neben diesen auf Diogenes Laërtius und Cicero beruhenden Ausführungen findet sich nun die Schilderung der historischen Entwicklung des Rechts nach Lucrez und zum Teil auch Porphyrius. Die Menschen führten anfangs, nach Art der wilden Tiere ein unstätes Leben. Dann aber brachte sie eine natürliche Einigung (*naturalis conciliatio*) zu verschiedenen Gesellschaftseinheiten (*varii coetus*) zum Zwecke einer Uebereinstimmung der Form, der Seele oder der Sitten (*ob formae, animaeque seu morum convenientiam*). Häuser waren gebaut und Mittel zum Schutz gegen wilde Tiere und Kälte gefunden. Und da nun in diesem Zustande fortwährend Streitigkeiten über die Nahrung und die Weiber entstanden, so sah man ein, dass ein sicheres und angenehmes Leben nur durch einen Vertrag herbeigeführt werden konnte, in dem man versprach, sich gegenseitig nicht zu verletzen und den, der hiergegen handele, zu bestrafen. So gab es eine glückliche Epoche, in der den Königen oder Vornehmen als den Weisesten die Macht im Staate gegeben war und alles nach dem Prinzip des öffentlichen Nutzens unter Zustimmung des Volkes angeordnet wurde. Allein, wie die Dinge zu gehen pflegen, die Leiter des Staates erfüllten nicht immer ihre Pflicht so gut. Und so wurden sie von einer Revolution gestürzt. Es entstand eine Schreckensherrschaft des Pöbels. Aber das Volk ward derselben bald überdrüssig. Es schuf sich Gesetze und setzte wieder eine Regierung eines Königs oder mehrerer Vornehmer ein.

In dieser Darstellung finden sich leichte Unterschiede von der des Lucrez. Die Abneigung des Römers gegen die monarchische Staatsform macht sich nicht fühlbar. Wie es am Anfang der Entwicklung eine glückliche Zeit unter der Herrschaft der Könige gegeben hat, von der Lucrez nichts sagt, so ist das Königtum nicht von den Formen des die natürliche Gerechtigkeit verwirklichenden

Staates ausgeschlossen. Vielleicht mögen hier auch nicht epicureische Anschauungen von einem idyllisch-friedlichen Anfangszustand der Menschen mitgewirkt haben. Wenigstens sucht Gassendi in seinem *Syntagma philosophiae* (opera Bd. II, p. 789a) ausgesprochenermassen eine solche Vermittelung zwischen den beiden Anschauungen von dem Urzustande der Menschheit zu geben.

Des weiteren bespricht dann Gassendi noch das Verhalten der Menschen gegenüber den Tieren und die Entstehung einer Art von *ius gentium*. Hierbei stützt er sich wesentlich auf den Bericht des Neuplatonikers Porphyrius, wie deutlich aus dem *Syntagma philosophiae* hervorgeht.¹⁾ Er leitet das Verbot des Genusses von Fleischspeisen und mehrere Gebote über das Verhalten zu den Tieren ab. Das Verbot der Tötung das zwischen verschiedenen Staaten angehörenden Menschen gilt, entstand aus Nützlichkeitsrücksichten. Und es war eine besonders weise Erfindung, den Mord eines Menschen als der Gottheit verhasst darzustellen und so zu den staatlichen Verböten und Strafen die der Religion hinzuzufügen. Da in den guten Quellen über Epicurs Philosophie, in den Berichten von Diogenes Laërtius, Lucrez und Cicero, von alledem wenig oder nichts zu finden ist, so ist ein näheres Eingehen auf diese Punkte nicht nötig. Der Grund, warum Gassendi gerade den Speisevorschriften eine so eingehende Behandlung angedeihen liess, dürfte vielleicht darin liegen, dass er selbst, wie sein Biograph S. Sorbière angiebt, aus Gesundheitsrücksichten ähnliche Vorschriften befolgte.

Trotz aller, meist aus der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung entspringenden Abweichungen muss die gassendische Darstellung des epicureischen Systems als im ganzen vollständig und zutreffend angesehen werden. Dabei ist sie von lebhafter Sympathie für Epicur und

¹⁾ Bd. II der opera p. 730 und p. 791 werden Seiten lange Auszüge aus dessen Schrift *de abstinentia* gegeben.

dessen Gedanken getragen, mit denen Gassendi offenbar übereinstimmt.

Gassendi, der praepositus ecclesiae Diniensis, suchte nun diesen Gedanken gegenüber Stellung zu nehmen. Er eignete sich dieselben nur soweit an, als sie mit den Lehren der katholischen Kirche verträglich waren oder doch zum mindesten nicht im Widerspruch standen.

So sucht er in dem Syntagma philosophiae, durch Zurückgehen auf kirchlich-scholastische Begriffe die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu retten. Er führt zu diesem Zweck eine anima rationalis ein, die den unsterblichen Teil der Seele bildet. Sterblich ist nur die phantasia, welche dieselben Aufgaben hat wie die Vernunft bei Epicur. Die Funktion der anima rationalis besteht im Erkennen. Hierbei wird nach stoischem Vorbild der Vorgang der Erkenntnis auf einen Willensakt zurückgeführt, welcher durch eine gewisse Lust am Wissen geleitet ist. Analog dieser Einführung eines vernünftigen Seelenteils von göttlichem Ursprung wird eine voluntas rationalisve appetitus eingeführt, der sich nunmehr in ähnlicher Weise von dem sentiens appetitus unterscheidet.¹⁾ Allein alle diese Ideen sowie ihre Anwendung auf die Tugendlehre haben auf Gassendis Umbildung der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie keinen Einfluss. Dieselbe zeigt jedoch eine so ausserordentliche Aehnlichkeit mit der seines Zeitgenossen und Freundes Hobbes, dass sie praktischer mit der letzteren zusammen behandelt wird.

Fortbildung und Verwertung der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie.

Schon vor Gassendi und Hobbes hatte der Cosentiner Bernardino Telesio (1508—1588) auf Grund einer Ver-

¹⁾ Ueber die Verbindung dieser beiden theoretischen und praktischen Vermögen vergl. op. II, p. 474.

schmelzung epicureischer mit namentlich stoischen Gedanken eine selbständige Moral- und Rechtsphilosophie entwickelt.

Telesio teilt die menschliche Seele nach dem Vorgange der scholastisch-aristotelischen Philosophie in zwei Teile, deren einer von Gott selbst in den fertigen Körper des Menschen eingepflanzt ist. Derselbe ist das Organ einer uninteressirten, nicht auf Sinneswahrnehmungen beruhenden Erkenntniss, deren Gegenstände die göttlichen Dinge und die daraus fliessende richtige Wertschätzung des Irdischen ist (*in earum rerum sensu cognitioneque ac fruitione . . . , quae nullo ipsi usui esse, quin quae nullo prorsus comprehendi possunt sensu, et divinorum etiam entium Deique ipsius substantiam operationesque . . .*). Der andere Teil der Seele entsteht durch die Zeugung (*spiritus e semine eductus*). Ihm schreibt Telesio eine auf den Sinneswahrnehmungen ausschliesslich beruhende Kenntnis zu. Ebenso entsteht seine Handlungsweise aus den rein sinnlichen Eindrücken von Lust und Unlust. Indem nämlich dieser Teil der Seele durch die von aussen kommenden Sinneswahrnehmungen afficirt wird, zieht er sich zusammen oder dehnt sich aus. Beide Bewegungen beruhen auf der den Sinneswahrnehmungen innewohnenden Kälte oder Wärme, den Grundprinzipien der Welt. Diese Bewegungen sind lustvoll, so lange sie sich in einem Mittelmass von Heftigkeit halten. Werden sie zu heftig, so verursachen sie Schmerz. Auf Grund dieser beiden Gefühle handelt nun der Mensch, ganz wie nach Epicur. Er sucht sich möglichst viel Lust anzueignen. Zu diesem Zwecke erkaufte er öfters, gestützt auf seine in den Erinnerungen niedergelegte Kenntnis der Dinge, durch einen augenblicklichen, kurzen Schmerz eine spätere, dauerndere Lust. Fehler gegen dieses Prinzip des Handelns beruhen auf Thorheit, d. h. ungenügendem oder falschem Funktioniren des Gedächtnisses.

Nun beruht aber die ganze Welt auf Gegensätzen. Und ein jedes *ens* strebt danach, seine Wesenheit zu bewahren, nicht zum *non ens* zu werden. Darum wehrt es

sich gegen das Eindringen ihm fremder Wesenheiten, um sich in seiner Reinheit zu bewahren. Gott, der weise artifex der Welt, hat nun die Dinge so zweckmässig angeordnet, dass dem Menschen das schmerzhaft ist, was seiner Erhaltung schadet, und das ihm Lust erregt, was dieselbe fördert. So wird die Bewahrung und Vervollkommnung des menschlichen Geistes (*spiritus conservatio et perfectio*) durch das Streben desselben nach Erhaltung und Annehmlichkeit des Lebens (*vitae conservatio et commoditas*) gefördert: *voluptas est unius conservationis sensus*. Hiermit ist auf deistischer Grundlage der stoische Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit der Welt und der Selbsterhaltung des Einzelindividuum im Sinne der Erhaltung seines Wesens mit dem epicureischen des Strebens nach Lust verbunden.

Aus diesen Principien werden nun die einzelnen Tugenden abgeleitet. Und zwar tritt hier der aristotelische Gedanke von der Tugend als einer Mitte zwischen zwei Lastern in den Vordergrund. Inhaltlich steht das Tugendideal Telesios dem römisch-stoischen von der machtvollen, willensstarken Persönlichkeit am nächsten. Die Tugend besteht darin, dass der Mensch in der rechten Weise, nicht zu lässig und nicht zu gewaltsam, seine Wesenheit rein bewahre. Und jeder muss hierin ebenso eifrig sein als die anderen. Denn der Anblick derer, die hierin glücklicher waren, und namentlich deren Verachtung, macht ihm tiefen Schmerz. Die *aemulatio* gehört somit zu den Tugenden, ebenso wie das Streben nach Ehre, als dem von den Mitmenschen gespendeten äusseren Zeichen der Reinheit und Kraft des *spiritus*. Und dieses stoische Römerthum des Italieners der Renaissancezeit tritt namentlich hervor in der Erörterung über die Tugend der Hochherzigkeit, der *sublimitas*. In stolzer sittlicher Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit strebt der im Besitze dieser Tugend befindliche weniger nach kleinlichem Vorteil und Nutzen, als nach Ehre und danach, des Vortheils würdig zu sein. Dieses Streben nach Ehre, diese *sublimitas* ist die höchste Tugend: *non virtutum reliquarum*

modo unus modo affectus operationesque unas, sed affectus omnes omnesque dirigere operationes, et non particularis unaque virtus, sed virtus tota et virtutes omnes omniumque virtutum veluti apex videri potest sublimitas¹⁾).

Dagegen überwiegen die epicureischen Ideen bei der wenn auch kurzen Erörterung der Tugend der Gerechtigkeit. So lange die Menschen ohne ein Verständnis dieser Tugend, sowie überhaupt des Wertes der Formen des gesellschaftlichen Daseins sind, ist ihr Leben ein höchst elendes. Die Guten sind den Uebergriffen der Bösen ausgesetzt und können von ihnen getötet werden. Und so lange sie nicht vor der Gefahr solcher Gewaltthaten geschützt sind, fliehen und vermeiden die Menschen einander. In diesem Einzeldasein drohen ihnen Gefahren von den wilden Tieren. Die einfachen Bedürfnisse des Lebens lassen sich nur schwer durch die Kraft eines Einzelnen befriedigen. Dem Trieb nach Freude und Vergnügen, der sich nach Stillung der Bedürfnisse einstellt, können sie in der Einsamkeit nicht genügen. Darum treten sie zusammen und bilden eine Einheit, gleichsam einen einzigen Körper, dessen verschiedene Teile einander schützen und gegenseitig helfen. Zum Zwecke des inneren Friedens wird festgesetzt, dass ein jeder mit dem Ertrage seiner Arbeit zufrieden sein müsse (*singulos iis contentos esse oportere rebus, quas sibi singuli pararint*). Wer dagegen sich fremdes Gut aneignet, wird für verbrecherisch (*improbis*) erklärt und bestraft. Und so beruht die Gerechtigkeit zwar nicht auf jener Hoherzigkeit und Grossmütigkeit, die den anderen vom eigenen Besitztum mitteilt, sondern auf der vernünftigen Ueberlegung, dass ein jeder im Vorteil der anderen den eigenen verfolgt²⁾).

¹⁾ Telesius. De natura rerum iuxta propria principia. liber IX. cap. 22. cf. hierzu auch die aristotelische *μεγαλοψυχία*.

²⁾ l. c. lib. 9. cap. 12. *virtus quae iustitia dicitur, etsi non sublimis generosique spiritus et qui aliis propria communicet bona, at puri certe neque ignobilis qui nimirum modo ne alii malo illo afficiantur, nihil aliorum odium, nihil etiam suorum propriumve commodum curat.*

Dagegen ist jene pedantische Gerechtigkeit (*rigiditas*) ein Laster, welche nur nach dem Buchstaben des Gesetzes mit immer gleicher Strenge urteilt. Denn über der geschriebenen Gerechtigkeit steht eine andere, die wahre und höchste, die von dem allmächtigen Gotte und der Natur selbst vorgeschrieben ist. Ihr Inhalt aber ist, dass die Menschen einander unterstützen und dass jeder den anderen das leisten soll, was er von ihnen erwartet¹⁾. Denn nur durch gegenseitige Hilfe können die Menschen vor elendem Untergange bewahrt werden. In diesen letzten Ausführungen überwiegen die lucrezischen und epicureischen Gedanken.

Durch die Verschmelzung der Lehre von der Zweckmässigkeit der Welt mit der von der Lust als einzigem das Handeln bestimmenden Wertmaassstab wird nun aber die Frage nach dem Ursprunge des unmoralischen Handelns noch dringlicher und schwieriger, als sie schon bei Epicur war. Telesio formulirt das Problem so, dass er sagt, es komme darauf an, ob die Tugenden und Laster, wie Aristoteles meint, erworben oder ob sie von Natur einem jeden eigentümlich sind.

Telesio analysirt nun die Willensvorgänge genauer. Das erste, was zu ihnen führt, ist, dass durch die Thätigkeit des *sentiens* und *intelligens* der Mensch über den Wert der Gegenstände unterrichtet ist. Dieses Erkenntnis leitet dann die Bewegungen des *appetens*, des Begehrungsvermögens, dessen einzige Aufgabe in der Ausführung dieser Befehle besteht. Da die Seele eine Einheit ist und diese einzelnen Bestimmungen wie Erkenntnis- und Begehrungsvermögen ihrer Substanz inhaeriren, so sind Abweichungen von dem eben geschilderten Ablauf des psychischen Geschehens unmöglich. Diese Führerschaft

¹⁾ Quoniam enim non humani modo generis servator Deus Opt. Maxim. sed Natura etiam ipsa singulorum hominum salutem omnibus curae esse et aliorum necessitatibus ac malis occurrendum statuit, eaque omnino erga alios speranda esse singulis, quae erga se ipsos ab aliis operari velint admonet praecipitque. l. c. lib. 9. cap. 12.

des Verstandes, d. h. der Fähigkeit der Reproduction und des Vergleichens der Sinneseindrücke nennt Telesio ein Vorwiegen der ratio und die Seele darum eine vernünftige Einheit (*unum rationale*). Von der Natur dieses vernünftigen, führenden Teiles der Seele hängt also der Ursprung der Handlungen ab. Dieser Teil ist aber unveränderlich und von Natur uns so gegeben, wie er ist. Nun ist aber der Seele das angenehm, was mit ihrer Natur, mit ihrer Wesenheit übereinstimmt. Und das als angenehm erkannte wird immer ausgeführt. Gut jedoch war das, was nicht bloß Lust erregt, sondern der Selbsterhaltung förderlich ist. Somit kann das ursprüngliche, von der Vernunft gefällte Werturteil und hierdurch die Handlungsweise des Menschen nur in den Fällen gut sein, in denen der Handelnde von Natur eine reine und gute Seele hat, in der sich kein fremdes Element findet, das an den der Wesenheit seines Trägers verderblichen Dingen sich freut¹⁾. Da nun die meisten Menschen keine solche reine ungemischte Seele haben, so sind ihre Handlungen nicht einheitlicher Natur, d. h. sie sind weder ganz gut, noch ganz schlecht. Denn es giebt auch Seelen, die aus einem reinen aber schlechten Stoffe bestehen und den Menschen zum Bösen und damit seinem Verderben hinreißen. Hier spielt offenbar die Metaphysik der substanzialen Formen in den epicureisch-stoischen Begriff der Selbsterhaltung hinüber; und das nicht zum Wesen der metaphysischen Natur der Art gehörende ist gleichzeitig das schlechte und das schädliche²⁾.

Aus dieser, nach stoisch-epicureischem Vorgange materialistisch gefassten Mischung und Anlage der Seele stammen auch die Charakterunterschiede der verschiedenen Tierarten, sowie der verschiedenen Nationen. Bei dem

1) l. c. lib. 9. cap. 29. *eaque entia bona visa sunt, quae a tanta ac tali natura constituta sunt, a quali quantaque eius generis entia constituenda sunt, a propria nimirum puraque et sincera, nihilque alienis commixta ab alienisque passa.*

2) Mit Recht wird an dieser und anderen Stellen von Fiorentino auf die Verwandtschaft mit Spinoza hingewiesen.

einzelnen Menschen treten nun Aenderungen in dem ursprünglichen Werturteil ein, wenn irgend einer der es hervorbringenden Faktoren sich ändert, d. h. in einer von dem Willen des Betreffenden schlechthin unabhängigen Weise. Umgestaltungen des spiritus, des Körpers und seiner Kräfte, sowie der äusseren Daseinsbedingungen rufen diese Aenderungen in Charakter und Handlungsweise des Menschen hervor. Darum ist der Charakter des Kindes ein anderer als der des Erwachsenen. Die Beschaffenheit des spiritus hängt nämlich von den Einwirkungen des Himmels, der Speise sowie der Bildung des Körpers ab¹⁾.

Somit hängt die moralische Tüchtigkeit des Menschen von der naturgegebenen Zusammensetzung seiner Seele ab. Ist dieselbe so gemischt, dass sie sich selbst in der den menschlichen Seelen zukommenden Reinheit erhält, so ist sie gut. Hierbei könnte allerdings die Frage auftauchen, wieso bei dem strengen Empirismus der Moralphilosophie Telesios trotz des Aufgebens der Einheit des Menschengeschlechts das Recht entsteht, objektiv gültige moralische Urteile zu fällen. In Wirklichkeit beruht der moralische Wertmaassstab des Telesio auf einer stillschweigenden Wiedereinführung der von ihm so viel bekämpften aristotelisch-theologischen Idee der substantialen Formen. Und so schliesst das Hauptwerk Telesios mit einer Art Prädestinationslehre: *Beati qui natura probi et animae substantiam intuiti, quoad licet, eam perficiunt et perfectam servant.*

So bilden die epicureischen Gedanken nur eins von

¹⁾ l. c. lib. 9. cap. 31. Propterea scilicet diversi sunt mores infantum, quod et spiritus diversi sunt et propterea iuxta aetatum mutationes in omnibus propemodum mores immutantur, quod et spiritus substantia et singulae nationes singulaque animalium genera propriis virtutibus propriisque vitiis universa propemodum donata sunt, quod veluti illorum horumque corpora sibi ipsis similia cognataque sunt, sic et spiritus et illorum amplius, quod eodem a coelo iisdemque e cibis similibus praesertim in corporibus similes conficiuntur spiritus.

den verschiedentlichen Elementen, aus deren nicht immer widerspruchsfreier Verschlingung Telesio seine Moralphilosophie gebildet hat. Sie überwiegen in der Rechtsphilosophie, während ein Eingehen auf die Frage der Entstehung des Staates so gut wie ganz fehlt.

Teilweise im Zusammenhang mit diesem System steht die Staats- und Rechtsphilosophie des Engländer Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes (1588—1679) war zu Malmesbury als der Sohn eines Landgeistlichen geboren. Nachdem er früh die Universität Oxford besucht hatte, trat er bald in enge Beziehungen zu dem Hause der Earls of Devonshire, indem er dem fast gleichaltrigen jungen Earl als Studien-genosse und Reisebegleiter beigegeben wurde. Der Hofmeister wurde bald der Freund des jungen Adligen. Und später wurde ihm auch dessen Sohn zur Erziehung anvertraut. In Begleitung beider machte er mehrere grössere Reisen durch Europa und lernte hierbei die meisten der bedeutenden Gelehrten der damaligen Zeit wie Galilei, Mersenne, Sorbière, Gassendi persönlich kennen. Während der Revolution ging er mit den royalistischen Emigranten und dem Hofe des Prinzen von Wales nach Paris. Allein im Winter 1652 musste er von hier eiligst fliehen, da seine Anhänglichkeit an die königliche Sache bezweifelt wurde und die katholische Kirche ihm wegen seiner scharfen Angriffe auf sie nachstellte. Er ging nach England, wo die Regierung des Oliver Cromwell ihm vollkommene Freiheit der Bewegung liess. Nach der Restauration trat er wieder in Beziehungen zu dem Hofe Karls II. In seinem Alter fand er auf den Besitzungen der Familie von Devonshire einen Zufluchtsort, wo er im 91. Lebensjahre starb.

Toennies hat nachgewiesen¹⁾, dass Hobbes von politischen und rechtlichen Problemen ausging und die Resultate seines Denkens auf diesem Gebiete erst nachträg-

¹⁾ Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philosophie 1879—1881.

lich und zum Teil in unzulänglicher Weise mit den allgemeinen Theorien der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft des Galilei in Verbindung setzte. So entstand seine konsequent materialistische Erklärung der Gefühle und ihre Zurückführung auf gehemmte und geförderte Bewegung. Es wird nun im Folgenden nicht nach der Entstehungszeit der einzelnen Gedanken gefragt, sondern Hobbes Werke werden in der uns vorliegenden Gestalt angenommen und die in ihnen enthaltene Staats- und Rechtstheorie als Ganzes aufgefasst.

Um Hobbes Staatstheorie zu verstehen, muss man sich die Zeit und die Umstände vergegenwärtigen, inmitten deren sie entstand.

Durch die Entdeckung Amerikas und des Seewegs nach Ostindien war eine Erweiterung des geographischen Horizontes der Völker eingetreten, welche zusammen mit der in ihrem Gefolge auftretenden Erschliessung des Altertums die aus der Zeit des Mittelalters überlieferten Lebensformen von Grund aus veränderte. Den alten schwerfälligen Reichen, die aus zahllosen, mehr oder weniger autonomen Körperschaften zusammengesetzt waren, fehlte es an der Schlagfertigkeit, welche in der jetzt hereinbrechenden, schneller lebenden Zeit nötig war. In dem Staate Friedrichs II., sowie denen der italienischen Tyrannen¹⁾ bildete sich das neue politische Leben aus. In Macchiavelli fand es seinen congenialen Interpreten. Dann wurde es durch Heinrich IV., Colbert, Sully und später Richelieu in den Dienst der Entwicklung des Nationalstaates gestellt²⁾. Der Staat war jetzt ein einheitliches Kunstwerk, das von dem mit absoluter Suveränität ausgestatteten Fürsten zum Zwecke der Wohlfahrt des gesamten Volkes nach den Vorschriften des „natürlichen Lichtes“ geleitet wurde.

¹⁾ Burckhardt, Cult. d. Ren. I. Erster Abschn.

²⁾ Schmoller, Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. Bd. 8. 1884. Ueber Stadt-, Territorial-, u. Volkswirtschaft.

Nach aussen verfolgten diese Staaten eine energische nationale Politik, deren Ziel wesentlich in der Eroberung namentlich kolonialer Territorien sowie der planmässigen Förderung des nationalen Handels durch die Kriegsmacht des Staates bestand. In ihrem Gefolge entwickelt sich ein energisches Nationalgefühl, das schon damals den Fremdenhass und die Gewohnheit hervorrief, den anderen Nationen alle möglichen Niedrigkeiten und namentlich Ungerechtigkeit vorzuwerfen¹⁾.

Im Innern war das Ziel dieser Politik die Aufhebung aller Autonomieen und Privilegien, sowie die Sicherung der Wohlfahrt aller Bürger ohne Ausnahme. Das bekannte Wort Heinrichs IV., dass jeder Bauer am Sonntage ein Huhn im Topfe haben solle, charakterisirt am besten die sozialen Tendenzen dieser Zeit. Hand in Hand hiermit geht die Aufhebung der Selbständigkeit der Provinzen und Städte, die ökonomische Vereinheitlichung des ganzen Staates, sowie die Aufhebung aller nicht auf dem Willen des Fürsten beruhenden Vorrechte einzelner Stände.

Zur Erreichung aller dieser Ziele war es nötig, dem Fürsten eine durch nichts beschränkte Macht in die Hände zu geben, wie es Bodin in seinen *six livres de la république* ausführt. Mit dieser Macht soll der Suverän dann Herr jedes inneren Widerstandes und jeder äusseren politischen Verwickelnng werden können.

Die Folge davon war, dass bei den grausamen und gewaltsamen Mitteln jener Zeit die äussere Politik einem latenten Kriege glich und im Innern die Gewalt den Ausschlag gab. Dieser Charakter der Zeit spiegelt sich deutlich

¹⁾ cf. Testament de Richelieu. II, 9, 5. *Quelqu'expédient qu'on trouve en ce sujet, pourvu qu'il soit égal de toutes parts, il sera juste, si Votre Majesté est forte à la mer, ce qui sera raisonnable, sera tel aux Anglais, tellement aveuglés en telle manière, qu'ils ne connaissent autre équité que la force. Desgl. Macchiavelli. Il principe cap. 26. „crudeltà ed insolenzie barbare“. „Qui è giustizia grande, perchè quella guerra è giusta che l'è necessaria“. „Ad ognuno puzza questo barbaro dominio“.*

wieder in der Art, wie völkerrechtliche Streitfragen behandelt werden. In ihnen berufen sich die jungen, frisch in den Wettbewerb eintretenden Nationen auf das Recht der Kraft, wenn sie die wohlerworbenen Rechte und Besitze anderer Völker an sich bringen. Andererseits verteidigen diese ihren Besitz auf Grund positiver, göttlicher Rechte: so in der Litteratur, die sich an den Streit zwischen England und Holland um das mare clausum anschloss. Wie in den Schriften seiner Vertreter, so beendigte England auch in der Wirklichkeit die Frage, indem es die Holländer mit Gewalt an der langgewohnten Ausübung der Fischerei an den englischen Küsten hinderte¹⁾.

Die inneren Zustände der verschiedenen Länder glichen dieser Lage der äusseren Politik. Namentlich war das in England der Fall. Durch die religiösen Fragen und die politisch ökonomischen Neuerungen waren die Massen in den Tiefen ihres Bewusstseins aufgeregt. Durch Heinrich VIII. war die Reformation aus recht weltlichen Gründen und in recht weltlicher Form durchgeführt. Unter ihm und seinen Nachfolgern waren alle Andersgläubigen von der Regierung mit beispielloser Grausamkeit verfolgt. Und da mit den Regenten die Konfession der Regierung mehrmals gewechselt hatte, so waren nach einander alle Anhänger irgend eines Glaubensbekenntnisses den blutigsten Verfolgungen ausgesetzt gewesen. All das hatte eine Erregung und einen Hass der verschiedenen Konfessionen hervorgerufen, der sich namentlich gegen das Königtum richtete und sich zu Hobbes Lebzeiten in Bürgerkriegen und der Revolution entlud.

Hobbes steht nun ganz unter dem Einfluss dieser

¹⁾ cf. v. Ochonkowski. Die Anfänge der englischen See- und Schiffahrtspolitik, in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaften. 1881. Dass Hobbes sich speziell auch um diese Frage gekümmert hat, geht aus einem Briefe vom 6./16. April 1636 hervor, in dem er seinen Freund Glen um ein Exemplar von Seldens mare clausum bittet, einem der wichtigsten Werke in dieser ganzen Polemik. English works, edited Molesworth. VII, p. 454.

Ideen und Zustände. Zwar stammte er aus einfachen Verhältnissen. Allein er brachte fast sein ganzes Leben in den Kreisen des hohen englischen Adels zu, in die er als Erzieher und dann Freund zweier Earls of Devonshire Zutritt hatte. So war er in der Lage, die politischen Tendenzen seiner Zeit mehr zu übersehen, als es einem einfachen Bürger möglich gewesen wäre. Verschiedene grosse Reisen und namentlich mehrmaliger längerer Aufenthalt in Frankreich gaben ihm Gelegenheit, fremde Verhältnisse und vor allem die bewusst centralistische, moderne Politik Richelieus kennen zu lernen. Auch in England waren bedeutende Ansätze zu dieser einheitlich nationalen Politik unter Heinrich VIII. und der Königin Elisabeth gemacht, welche dann später vom Lord Protektor Oliver Cromwell mit genialer Energie aufgegriffen und durchgeführt wurden. Und mit dem ihm eigenen leidenschaftlichen Radikalismus eignete Hobbes sich diese Gedanken an und vertrat sie in seinen Schriften mit allen ihren äussersten Konsequenzen.

Wie eng er sich hierbei an die hohe Politik seiner Zeit anschloss, geht am deutlichsten daraus hervor, dass die Resultate seiner Staatsphilosophie fast wie eine Rationalisirung der Ansichten Richelieus aussehen, wie sie in dem 1664 zum ersten Male veröffentlichten Testament de Richelieu niedergelegt sind. Schon in den Kapitelüberschriften dieses Werkes tritt diese Verwandtschaft zu Tage: *La raison doit être la règle de la conduite d'un état* (II, 3). *Les intérêts publics doivent être l'unique fin de ceux qui gouvernent l'état* (II. 3). *La peine et la récompense sont deux points tout à fait nécessaires à la conduite de l'État* (II. 5). *Le prince doit être puissant pour être considéré de ses sujets et des étrangers* (II, 9. 1).¹⁾

Bei dieser Verteidigung der Staatssouveränität und Staatsraison nach innen und nach aussen blieb Hobbes

¹⁾ Man vergleiche auch den hier auftretenden doppelten Gebrauch von *raison* (in der Bedeutung von Vernunft und von praktischer Grund) mit dem analogen von *reason* und *ratio* bei Hobbes.

nun gänzlich frei von jeder legitimistischen Romantik. Sein Verhalten gegen den zu Paris im Exil lebenden Prinzen von Wales und den Lord-Protector zugleich ist hierfür bezeichnend. Und in seinen Aeusserungen über politische und soziale Zustände in England wendet er sich meistens ausserordentlich scharf gegen den Adel, die Geistlichkeit und die besitzenden Klassen, während er höchst energisch das Wohl der unteren Klassen vertritt. Eine centralistische, national-englische Politik zum allgemeinen Besten war das Ziel seines naturalistischen Denkens, welches mit Menschen und wohlerworbenen Rechten wie mit Zahlen rechnete. In seiner Autobiographie sagt er, dass das in das Jahr seiner Geburt fallende Erscheinen der spanischen Flotte ihn zum Feinde der Gegner Englands machte:

Non est ut patriae pudeat . . .

Hinc est, ut credo, patrios quod abominor hostes.

Namentlich tritt dieser nationale Gesichtspunkt in einer heftigen Stelle des Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England hervor: How shall I be defended from the domineering of proud and insolent strangers that speak another language, that scorn us, that make us slaves.¹⁾

Bei der Analyse des Menschen hatte nun Hobbes einerseits die Handlungsweise der äusseren Politik seiner Zeit im Auge, wie er über dieselbe denn gelegentlich scharfe und tief eindringende Bemerkungen macht.²⁾ Andererseits wirkten auf ihn hierbei die Beobachtungen des englischen und festländischen Parteilebens ein, welches wenig andere Züge zeigte. Und so entwickelt er, wie

¹⁾ E. w. Bd. VI, p. 13.

²⁾ So in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Thucydides (E. w. VIII, p. XXVII: „— without a pretext no war follows. This pretext is always an injury received or pretended to be received. Whereas the inward motive to hostility is but conjectural; and not of that evidence that a historiographer should be always bound to take notice of it: as envy to greatness of another state, or fear of an injury to come.“

einst Macchiavelli, eine ausserordentlich pessimistische Anschauung von der Natur, die in Stellen wie die folgenden namentlich zum Ausdruck kommt: The secret thoughts of a man run over all things, holy, profane, clean, obscene, grave and light, without shame or blame.¹⁾ Und: homo . . . qui quantum enses et sclopeti, arma hominum, superant arma brutorum, cornua, dentes, aculeos, tantum homo lupos, ursos serpentes, qui ultra famem rapaces non sunt, nec nisi laccessiti saeviunt, rapacitate et sevitia superat etiam fame futura famelicus.²⁾ Und seine Ansicht über den Wert dessen, was diese Menschen meist thun, wenn sie in Massen zusammenkommen, spricht er in seiner scharf witzigen Weise aus, als er über das Zustandekommen der Gedankenassociationen redet: Er wählt nämlich dort folgendes Beispiel einer sich leicht einstellenden Ideenverbindung: As for example . . . the mind runneth . from church to people, and from people to tumult.³⁾

Hobbes geht aus von dem Fehlen einer jeden höheren Einheit, aus der die rechtlichen Grundverhältnisse für die menschlichen Lebensformen stammten. Keiner Beziehung, selbst der zwischen Eltern und Kindern nicht, wohnt ein natürlicher Zwang inne, dem sich niemand entziehen kann. Aus dieser absoluten Isolirtheit kann der Mensch wohl durch eine Willenshandlung heraustreten. Von Natur aber gehört er keiner Gemeinschaftsform an, in die er hineingeboren wäre.

Diese isolirte Stellung ist bei Hobbes, wie bei Epicur, unter Analogie des mechanischen Geschehens in der Physik gedacht. Auch Hobbes weist für die philosophische Forschung jedes Ausgehen von einer vernunftmässigen Anordnung der Welt zurück. Das oberste Prinzip alles Geschehens ist die Bewegung. Und wie in der physischen Welt alle Veränderungen als Bewegungen aufgefasst und

¹⁾ Leviathan, E. w. III, p. 59.

²⁾ De homine. opera omnia, edidit Molesworth IV, p. 91.

³⁾ On human nature, E. w. IV, p. 15.

so gemessen werden, so soll auch in der Psychologie, Moral und Staatsphilosophie, welche, nach Hobbes wie nach Epicur, ja nur eine besondere Art materieller Bewegungen behandeln, eine exakte Mechanik des Geschehens ausgearbeitet werden.

Das Vorstellungsleben der Menschen besteht aus Sinneseindrücken und der von ihnen ermöglichten, vom Aussenobjekte unabhängigen Wiederkehr dieser Eindrücke. Die Sinneseindrücke sind Bewegungen, die, von der Aussenwelt herkommend, in den Menschen eingehen. Im Weiterschwingen dieser Bewegungen bestehen die Erscheinungen der Einbildungskraft (*imagination*). Die Anordnung, in welcher letztere auftreten, ist durch diejenige gegeben, in der sie sich zuerst als Sinneseindrücke eingestellt haben. Zusammen gesehene Dinge, Dinge deren Namen zusammengehört sind, werden auch durch die Einbildungskraft im Zusammenhange reproduziert. So tritt hier auch die kausale Verknüpfung zweier Vorstellungen dann auf, wenn diese Verknüpfung beim ursprünglichen Sinneseindrucke vorhanden war. Diese Verknüpfung nach Ursache und Wirkung hat namentlich grosse Bedeutung in den vom Menschen gelenkten Ueberlegungen. In ihnen findet die Assoziation statt infolge des Ueberwiegens eines starken Eindruckes von Furcht und Begehren, was zum Suchen nach Mitteln für die Abwehr oder Erreichung des betreffenden Gegenstandes führt. Wichtig ist auch die Verbindung zweier Vorstellungen, welche dann entsteht, wenn die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Sinneseindrücke öfters beobachtet ist. In diesem Falle wird der eine zum Zeichen für den andern. Aus solchen Kenntnissen von Zeichen besteht die Erfahrung, deren Resultat also lediglich Mutmassung, niemals aber tatsächliche Erkenntnis ist. In der Art der Verbindung der reproduzierten Vorstellungen finden sich nun individuelle Unterschiede zwischen den Menschen, indem ihnen die Assoziationen in verschiedenem Maasse zuströmen. Wer zu wenig und zu langsam assoziiert, wird dumm genannt. Andere wieder werden durch die Menge der auf sie ein-

dringenden Gedankenverbindungen unfähig gemacht, eine Idee festzuhalten.

Die Bewegung, aus der die Sinneseindrücke bestehen, geht von dem Objekt durch die Sinnesorgane zunächst in den Kopf des Menschen. Von hier aus pflanzt sie sich zum Herzen, dem Sitze des Lebens, fort. Je nachdem sie nun dessen Bewegung fördert oder hindert, ist sie ein Lust- oder Schmerzgefühl. Im Anschluss hieran entsteht die Bezeichnung der die Lust- und Schmerzgefühle verursachenden Gegenstände als angenehm, geliebt und verhasst. Diese Bewegung, aus der Lust und Schmerz besteht, ist zugleich eine Neigung (*solicitation* or *provocation*), sich dem betreffenden Gegenstände zu nähern oder von ihm zu entfernen. Und in dieser Strebung (*endeavour*) liegt der Ursprung der animalischen Bewegung, welche als Begehren (*appetite*) oder Abscheu (*aversion*) bezeichnet wird. Es sind somit Lustgefühl, Liebe und Begehren verschiedene Namen für dasselbe Ding, je nach der Art, wie man es betrachtet. Dinge, welche wir weder begehren noch verabscheuen, verachten wir, weil von ihnen das Herz nicht in Bewegung gesetzt wird. Da also alles Lustgefühl dasselbe wie ein Begehren ist, so kann der Zustand des andauernden Lustgefühls, die Glückseligkeit, nicht in einem Besitz bestehen. Vielmehr wird der Mensch stets nach mehr streben, als er schon besitzt.

Unter den Lustgefühlen unterscheidet Hobbes nunmehr solche des geistigen Lebens (*mind*) und sinnliche. Die letzteren entstehen beim Essen, bei der Fortpflanzung sowie bei sonstigen direkt lustreichen Sinneseindrücken. Ihren Ursprung haben sie in den körperlichen Sinnesorganen (*corporeal organs of sense*). Diese sinnliche Lust tritt also nur im Gefolge der Vorstellungen der gegenwärtigen Dinge auf. Die Erinnerung an vergangene Dinge, sowie namentlich die Erwartung zukünftiger erzeugt die Lust- und Unlustgefühle des geistigen Lebens, welche mit Freude (*joy*) und Kummer (*grief*) bezeichnet werden. Die einfachen Gemütszustände (*simple passions*)

sind also Streben nach etwas, Begehren, Liebe, Abscheu, Hass, Freude und Kummer.¹⁾ Dieselben werden nun, je nach den verschiedenen Umständen, mit verschiedenen Namen bezeichnet. Diese Umstände sind die Ansicht des Menschen über die Wahrscheinlichkeit des Erfolges, die Zu- und Abneigung zu dem Gegenstand, das Inbetrachtziehen mehrerer dieser Gemütszustände, sowie schliesslich ihre Aufeinanderfolge selbst.²⁾ So ist die Hoffnung nichts als ein Streben nach etwas, verbunden mit der Erwartung des Erreichens, Furcht nichts als Abscheu vor einem Gegenstande, verbunden mit der Erwartung einer Schädigung durch denselben. Bemerkenswert sind namentlich hierbei die gezwungenen Ableitungen der caritas sowie eines dem Weinen zu grunde gelegten Affektes. Mitleid habe ich mit dem Unglück anderer, sofern ich mir vorstelle, dass ich von demselben Missgeschick betroffen werden kann. Je weniger das der Fall ist, um so schwächer ist das Mitleid, so z. B. Verbrechern gegenüber, da ich mich stets für eines solchen Verbrechens nicht fähig halte. Der das Weinen verursachende Affekt äussert sich in dem Falle, wo eine Aussöhnung mit einem Feinde stattfindet, lediglich, weil durch die Reue des Feindes ein Verfolgen der Rache unmöglich gemacht wird; and such are the tears of reconciliation, wie Hobbes trocken sagt.³⁾

Diese Ableitung der Affekte findet sich mit geringen Unterschieden im *Leviathan* und dem *Werke de homine*. Im *Leviathan* tritt sodann noch folgende Ueberlegung hinzu. Ein jeder Mensch strebt nach der Erwerbung und Sicherung eines zufriedenen Lebens. Hierzu aber hat er Macht nötig. Und je grösser seine Macht ist, um so gesicherter ist sein Glück. Es findet sich also in allen

¹⁾ *Leviathan*. E. w. III, p. 43.

²⁾ Im lateinischen Texte des *Leviathan* sind diese 4 Momente, nicht zum Vorteil der Klarheit, leicht abgeändert.

³⁾ *On human nature*. E. w. IV, p. 47. *De homine*, op. omn. II, p. 108.

Menschen gleichmässig eine nie zu befriedigende Begier nach Macht (a restless desire of power). In der Schrift on human nature sind die Affekte oder Leidenschaften in anderer Weise abgeleitet. Hobbes geht hier von der Ueberlegung aus, dass jede Erwartung eines zukünftigen Ereignisses die Kenntniss einer Kraft voraussetze, welche dieses Ereignis hervorzubringen im Stande ist. Wer also für sich selbst eine Lust erwartet, kann das nur, indem er sich eine Kraft zuschreibt, durch welche diese Lust erreicht werden kann. Zeigen andere Menschen, dass sie uns eine solche Kraft beilegen, so entstehen daraus für uns ehrenvolle Handlungen und Reden. Die einzelnen Affekte bestehen dann aus der Lust oder Unlust, die im Menschen durch die Zeichen der ihm gezollten Ehre oder Unehre entsteht. In der Ableitung der einzelnen Affekte jedoch lässt Hobbes die Meinung, welche jeder einzelne selbst über die ihm innewohnenden Kräfte oder seine Macht, wie jetzt leicht verändernd gesagt wird, hat, hervortreten. Die Macht eines Menschen nun hat nur insofern Wert, als sie die der anderen übertrifft, von ihnen also in ihrer Wirkung nicht aufgehoben werden kann. Darum ist das menschliche Leben einem Wettkampfe zu vergleichen, der nur durch den Tod geschlossen werden kann.

Bei der Ableitung der einzelnen Affekte drängt sich also in den drei Werken, wenn man sie in der Reihenfolge ihres Entstehens betrachtet, immer mehr die Neigung zu direkter Ableitung aus den ursprünglichen Lust- und Unlustgefühlen hervor. In der Schrift on human nature (1640) wird noch alles aus dem Begriff der Macht abgeleitet. Im Leviathan (1651) wird ein Umweg über die sieben einfachen Affekte gemacht und der Machtbegriff gleichsam anhangsweise hinzugefügt. In dem Werke de homine (1658) geschieht die Ableitung direkt. Dazu tritt dann noch ein Versuch, die Gründe anzugeben, aus denen die Leidenschaften bei den verschiedenen Menschen verschieden auftreten. Zunächst führt Hobbes erst an, dass von allen ohne Ausnahme der Tod geflohen und das Leben,

als Grundlage aller anderen Lustempfindung, sowie die Gesundheit erstrebt werden. Sodann zeigt er, dass die Unterschiede der ingenia, id est hominum ad certas res propensiones auf sechs Quellen zurückgehen. Zwei von diesen beziehen sich auf das jedem Menschen eigentümliche, direkte Werturteil. Aus der Körperkonstitution entstehen die Verschiedenheiten der Neigungen. Von der Temperatur hängt Mut und Furchtsamkeit ab. Kälter veranlagte Menschen neigen zur letzteren, wärmere Naturen zur ersteren. Von der Körperkonstitution hängt übrigens auch die schon oben erwähnte Art der Aufeinanderfolge der Gedanken ab. Wichtiger jedoch ist die zweite jener Quellen, die Gewohnheit. Durch sie kann nämlich das doch jedem Menschen ursprüngliche Vorurteil vielen Dingen gegenüber geändert werden. Hobbes beruft sich hierbei auf dasselbe Vorkommnis im Bereich der körperlichen Lustempfindung. *A consuetudine (i. e. mutantur ingenia): propterea quod, quae nova offendunt, id est, quibus in principio resistit natura hominis, eadem saepius iterata naturam subigunt; et primo quidem ferre se, mox autem amare cogunt. Id quod in regimine corporis maxime, deinde etiam in operationibus animi perspicuum est.*¹⁾ So geschieht es, dass die, welche sich oft und lange in gefährvollen Lagen befunden haben, weniger ängstlich sind. Die anderen Einflüsse, welche den Neigungen des Menschen ihre Richtung geben, sind seine Erfahrung über thatsächliche Zustände und Verhältnisse, sein Besitztum, die Meinung, die er über sich selbst hat, und die Ansichten von Lehrern, Eltern oder anderen, welche er annimmt. Einen anderen Einfluss auf die Neigungen der Menschen und die Stärke ihres Auftretens bespricht Hobbes zu wiederholten Malen an anderen Stellen. Er betont nämlich die Verschiedenheit der Ansichten und Strebungen jedes einzelnen, je nachdem er sich allein befindet und so die Strebungen bei ihm auftreten, oder ob er sich an einer Volksversammlung als

¹⁾ de homine. op. omn. II. p. 112.

Redner oder Abstimmender beteiligt. So oft die Menschen in grossen Mengen zusammenkommen, zeigen sie eine eigentümliche Leidenschaftlichkeit und Neigung, gegen die nicht in der Menge befindlichen feindlich aufzutreten. Dazu kommt, dass Volksredner stets eine gewisse Neigung zur Lügenhaftigkeit und Schauspielerei haben und sich dem Volke nie in ihrer wahren Gestalt zeigen. For the passions of men, which asunder are moderate, as the heat of one brand; in an assembly are like many brands, that inflame one another, especially when they blow one another with orations, to the setting of the commonwealth on fire, under pretence of counselling it.¹⁾ Diese fein beobachtete Thatsache ist eine der Haupttriebfedern des politischen Denkens bei Hobbes, infolge seiner starken Abneigung gegen revolutionäre Volksmassen.

Die sich durch den Kopf zum Herzen fortpflanzende Bewegung des Sinneseindrucks war neben dem Lustgefühl gleichzeitig noch der Anfang der animalischen oder willkürlichen Bewegung. Durch die Reproduktionen vergangener Sinneseindrücke und der mit ihnen verbunden gewesenen Lustgefühle entstanden gleichfalls Ansätze willkürlicher Bewegungen. Indem nun diese mit Lusttönen versehenen Vorstellungen einander hervorrufen, bilden sie eine Betrachtung der Dinge, die über den vorliegenden Sinneseindruck und die aus ihm entspringende Lust hinausführt. Wird diese Gedankenfolge durch ein bestimmtes Bedürfnis geleitet, auf das jede einzelne Vorstellung bezogen ist, so liegt eine bewusste Ueberlegung vor, in der das Auftreten der Vorstellungen durch das Verhältnis von Mitteln zu einem alle beherrschenden Zwecke bestimmt ist. Hat diese Ueberlegung ihr Ende erreicht, so folgt die willkürliche Handlung aus der letzten Vorstellung. Die Lustgefühle und Gedankenverbindungen sind also nicht etwas Gewolltes, sondern sie sind die Elemente des Willens.

¹⁾ Leviathan. E. w. III. p. 248.

Auf grund dieser Lust- und Unlustgefühle handeln also die Menschen.

Durch die Sprache, welche arbiträr durch eine Willenshandlung hervorgebracht ist, können die Menschen sich über die in ihnen stattfindenden Vorgänge verständigen. Hierbei nennt nun ein jeder dasjenige gut, was ihm Lust-, und das schlecht, was ihm Unlustgefühle verursacht. Das heisst, jeder Mensch erklärt seine Bestrebungen und Neigungen, sowie die Objekte, auf welche sie gerichtet sind, für gut. Bei der Verschiedenheit der menschlichen Anlagen ist es also unmöglich, in der Bezeichnung der Dinge und Neigungen zu einer Einheit zu gelangen, so dass jeder Mensch das ursprüngliche Recht hat, über gut und böse unabhängig zu richten.

Die Strebungen der Menschen sind jedoch, infolge ihrer Unersättlichkeit, alle Mittel zu deren Befriedigung in ihre Macht zu bringen, einander entgegengesetzt und hindern sich wechselseitig. Aus den hieraus entstehenden Uebergriffen aller in die Sphäre des von anderen Erstreben entsteht ein *bellum omnium contra omnes*, d. h. ein Zustand, in welchem niemand auch nur einen Moment vor dem Ausbruche von Kampf und Streit sicher ist. Und so ist der natürliche Zustand des Menschen ein elender, indem in ihm nie Ruhe und Sicherheit und Frieden erlangt werden können.

Aus diesem Zustande heraus führt nun die Gründung des Staates.

Hobbes führt zwei Arten der Entstehung der Staaten an, die durch Einsetzung (*institution*) und die durch Erwerbung (*acquisition*). Beiden ist eigentümlich, dass sie sich auf einem Vertrage als Rechtsgrund aufbauen, der jedoch nur im ersten Falle ein ausdrücklich geschlossener ist. Im Staate durch Erwerbung ist dieser Vertrag ein stillschweigender, d. h. wohl eine juristische Fiktion, die zur Erklärung der Wirklichkeit verwandt wird.

Die wichtigere dieser beiden Entstehungsarten ist die von Hobbes zuerst behandelte, in der Einsetzung bestehende.

In ihr lassen sich nun, entsprechend den beiden Seiten des Staatsideals Hobbes', zwei Gedankenströmungen unterscheiden. Die eine entspringt der Forderung eines einheitlichen, zentralisirten Staates, dessen politisches Haupt mit unbeschränkter Machtbefugnis ausgestattet ist. Die andere sucht nachzuweisen, wie diese unbeschränkte Macht zum Wohle aller Staatsangehörigen ohne Ausnahme zu verwenden ist. Und wie es in der Wirklichkeit nicht in sich notwendig ist, dass die Aufrechterhaltung der Suveränität immer mit der Verwendung derselben zum Wohle aller Hand in Hand geht, so tritt, durch Hobbes pointirte Schreibweise noch deutlicher gemacht, die Möglichkeit dieser Diskrepanz auch in der Beweisführung unseres Philosophen hervor.

In dem allgemeinen Kriege aller gegen alle, in dem der natürliche Zustand der Menschen besteht, giebt es als Werturteil für die Handlungen der Menschen lediglich die individuellen Lustempfindungen des einzelnen. Die individuellen Bestrebungen des Menschen gehen aber darauf, sich ein lustreiches Dasein durch Erwerbung von Macht, die die der anderen Menschen überragt, zu sichern. Zu diesem Zwecke hat somit jeder einzelne ein Recht auf alle Dinge. Hierin besteht, wie Hobbes mit scharfer Ironie sagt, das Recht der Natur (*right of nature, ius naturalis*), und der durch dasselbe hervorgerufene Zustand ist der der Freiheit. In ihm gelten keine Gesetze; und nur das Streben nach Vorteil, sowie das nach Ehre und Ruhm leiten die Handlungen der Menschen.

Alle, die sich in diesem Zustand der Freiheit befinden, suchen ihm möglichst zu entgehen, d. h. sich gegen Verletzungen durch die anderen zu sichern. Und so entsteht der Staat nicht aus einer Einigung der Menschen, durch die ein jeder Vorteil oder Ruhm für sich hofft. Vielmehr treibt die gegenseitige Furcht dazu, einem Zustande zu entfliehen, in dem niemand jemals sicher ist. Der Ausweg aus ihm kann nun nicht in einer Einigung über das Betragen liegen, dessen sich alle befleissigen

sollen. Menschen können sich niemals auch nur über die nächstliegenden Fragen einigen. Da ein jeder seine eigenen Gedanken für einzig richtig und vernünftig erklärt und schon aus Stolz nie einen Irrtum zugeben würde, so kann auf diesem Wege keine Einheit erzielt werden. Dazu macht es die Verschiedenheit der den Menschen eigentümlichen Werturteile ganz und gar unmöglich, sich über den Inhalt des moralischen Imperativs zu einigen. *Ingenia quando assuescendo ita confirmata sunt, ut facile nec reluctantae ratione suas edant actiones, dicuntur mores. Mores autem si boni sint virtutes, si mali vitia appellantur. Quoniam autem non eadem omnibus bona et mala sunt, contingit eosdem mores ab his laudari, ab illis culpari, id est ab aliis bonos, ab aliis malos, ab aliis virtutes, ab aliis vitia appellari. Quare ut, quod dici solet, quot capita, tot sententiae, ita enim dici potest, quot homines, tot virtutis et vitii diversae regulae. Quod tamen de hominibus eatenus intelligendum est, quatenus homines tantum, non etiam quatenus cives . . . Ex quo intelligitur scientiam moralem nullam habere posse eos, qui homines considerant per se et quasi extra societatem civilem, propter defectum mensurae certae, qua virtus et vitium aestimari possint.*¹⁾ Somit stimmen die Menschen nur in der Hinsicht überein, dass sie nach einem Mittel suchen, das ihnen Sicherheit des Daseins garantirt, ohne sich jedoch über dieses Mittel je einigen zu können.²⁾ Es bleibt also einzig und allein übrig, dass sie sich einem Menschen oder einer Körperschaft freiwillig unterwerfen, ihn zum Schiedsrichter über den Inhalt der Begriffe gut und böse machen, d. h. im Voraus erklären, seiner Auslegung derselben zustimmen zu wollen, und ihm zugleich die Macht geben, die thatsächliche Durchführung seiner Gesetze zu erzwingen. Letzteres geschieht dadurch, dass ihm alle ihr Recht auf alle Dinge und gegenüber allen Menschen bedingungslos übertragen. Sie verpflichten sich also hier-

¹⁾ De homine op. omn. II, p. 116.

²⁾ Lev. e. w. III, p. 120.

mit namentlich, auf seinen Befehl andere anzugreifen. In solchen Befehlen bestehen die Strafen.

Durch die Befehle der so eingesetzten Regierung wird festgestellt, was als gut und was als böse zu betrachten ist. Diese Gesetze sind jetzt die einzig rechte, allgemein gültige Richtschnur des Handelns. Und wie der Unterschied von Legalität und Moralität hiermit aufgehoben ist, so ist auch die Möglichkeit beseitigt, dass irgend ein Unterthan auf Grund eines vom Staate unabhängigen Imperativs diesem den Gehorsam verweigere. Der Staat, die Quelle aller Rechtsbegriffe, kann nie im Unrecht sein. Und wenn es gesetzlich verboten wäre, Seide im Hut zu tragen, so würde die Ueberschreitung dieses Verbotes ein Verbrechen und eine Sünde sein.¹⁾

Die Form des Staates kann nun ebenso gut eine monarchische, als eine aristokratische oder eine demokratische sein. Worauf es ankommt, ist lediglich die unbeschränkte Suveränität des gesetzgebenden und ausführenden Körpers, wenn auch die Monarchie wohl hierzu praktisch geeigneter ist, als die anderen Staatsformen.²⁾ Zur Sicherung des gesetzmässigen Handelns und zur Aufrechterhaltung der ausschliesslichen Berechtigung zur Gesetzgebung hat die Regierung selbst die Auslegung der Gesetze sowie die Exekutivgewalt. Zur Schützung der Unterthanen muss sie ferner das Recht haben, die Verteidigung des Landes gegen auswärtige Feinde zu sichern und zu diesem Zwecke Steuern zu erheben, sowie über Krieg und Frieden zu entscheiden. Zu dem Schwerte der Gerechtigkeit tritt also das des Krieges.

Der Staat war in der Weise gegründet, dass alle Menschen einander versprachen, alle ihre übertragbaren Rechte auf die nachherige Regierung zu übertragen. Letztere ist also keinem einzigen Unterthan irgend wie durch Vertrag verpflichtet, sondern hat ihnen allen gegenüber

¹⁾ engl. works. VI, p. 37.

²⁾ Es ist also nicht richtig, Hobbes als den unbedingten Vertreter der absoluten Monarchie zu erklären.

das natürliche Recht beibehalten, auf Grund dessen sie zu jeder beliebigen Handlung berechtigt ist. Die Unterthanen haben sich jedoch aller Rechte, die übertragbar sind, begeben. Das sie unter einander Bindende ist also, neben der Gewalt des Fürsten, dieser gegenseitige Vertrag. Nun könnte einem Vertrage ja eigentlich keine unbedingte Verbindlichkeit innewohnen, da eine für alle bestehende Verpflichtung ja niemals ausser- oder vorstaatlich sein kann und sich nie auf etwas anderes als den Befehl des Suveräns stützen kann. Die zur Verbindlichmachung des Vertrags errichtete Staatsgewalt kann also nicht ihren Rechtsgrund in einem Vertrage haben. Hobbes sucht die allgemeine Verbindlichkeit des Vertrages aber zu retten, durch eine, wie man sagen muss, recht lahme Argumentation. Er thut es, indem er das praktische Handeln des Menschen mit dem logischen Denken in Analogie setzt. As he, which is driven to contradict an assertion by him before maintained, is said to be reduced to an absurdity, so he that through passion doth or omitteth that which before by covenant he promised to do or not to omit, is said to commit injustice; and there is in every breach of covenant a contradiction properly so called. For he that covenanteth, willeth to do, or omit, in the time to come. And he that doth any action, willeth it in that present, which is part of the future time contained in the covenant. And therefore he that violateth a covenant willeth the doing and the not doing of the same thing, at the same time, which is a plain contradiction. And so injury is an absurdity of conversation, as absurdity is a kind of injustice in disputation.¹⁾

Diese unhaltbare Ausführung wird auch bald durch die weiteren Gedanken dieser ersten Reihe Hobbes'scher Ideen faktisch widerlegt, indem in ihnen das Recht jedes einzelnen, von der Erfüllung eines Vertrages unter Umständen zurückzutreten, stillschweigend vorausgesetzt ist.

Zunächst stellt Hobbes erst noch fest, dass gewisse

¹⁾ De corpore politico. E. w. IV, p. 96.

Rechte unübertragbar sind, da kein Mensch infolge des ihm innewohnenden ursprünglichen Wertbewusstseins je den Willen haben kann, sich ihrer zu entäussern. Diese Rechte sind das des Widerstandes des Menschen gegen jeden Versuch, ihn zu töten, zu verwunden, zu fesseln oder gefangen zu nehmen, sowie das der Verweigerung des Zeugnisses gegen sich selbst und die, von denen sein Leben abhängt. Ueberhaupt kann sich niemand verpflichten, etwas seinem Dasein direkt Schädliches zu thun, und das Recht, dem Befehl des Suveräns in diesen Punkten den Gehorsam zu verweigern, ist unverteilbar. Falls nun jemand sich ausdrücklich dieser Rechte begeben hat, so muss man annehmen, dass er es gethan hat, ohne die Tragweite und Bedeutung dieses Aktes zu kennen. Hierdurch wird derselbe aber ungültig. Diese Thatsache wird auch überall anerkannt, indem z. B. die zum Tode oder zu anderen Strafen Verurtheilten mit Mitteln der physischen Gewalt, wie Ketten, verhindert werden, sich gegen die Vollziehung der Strafe zu wehren. Dieses zurückbehaltene Recht hat also meistens denselben Wert wie das ganze natürliche Recht im Zustande der Freiheit: die aus ihm hervorgehende Sicherheit ist illusorisch.

Neben diesem durch die Verbindlichkeit der Verträge nicht berührten Fall, giebt es jedoch einen andern, in dem die aus dem Vertrage thatsächlich entspringenden Verpflichtungen aufgehoben werden. Das tritt nämlich ein, wenn die Regierung nicht im Stande ist, das Leben der Unterthanen zu schützen, sei es, dass dasselbe nun in der Gewalt äusserer Feinde ist oder durch Unordnung im Innern des Staats bedroht wird. In beiden Fällen hört die doch an sich bestehende Verbindlichkeit des Vertrages auf, und zwar weil der durch den Staatsvertrag beabsichtigte Zweck, Sicherung des Daseins, nicht mehr erreicht ist. Wann das eintritt, ist nun offenbar dem Urtheile jedes einzelnen überlassen. Der Erfolg also kann einzig und allein diesem Urtheile recht oder unrecht geben. Würden thatsächlich alle übertragbaren Rechte der Regierung bedingungslos übertragen sein, so

könnte kein Unterthan sich auf grund seines eigenen Urteils von der Erfüllung der Vertragspflichten für befreit halten. Ist letzteres jedoch in dem Falle zulässig, dass durch die Vertragserfüllung nach seiner Ansicht der Zweck des Vertrages nicht geleistet wird, so kann niemandem verboten werden, von der Erfüllung des Vertrages zurückzutreten, sobald er seine Absichten mit derselben nicht mehr für vereinbar hält. Denn die Gründe, welche zur Vertragserfüllung nunmehr zwingen, sind lediglich der durch dieselbe erhoffte Vorteil und die Furcht vor Strafe. Ist Aussicht vorhanden, der Strafe zu entgehen und anderweitig seinen Vorteil besser zu erreichen, so steht es jedem frei, von dem Vertrag zurückzutreten, d. h. aus dem Staatsverband auszuschneiden und wiederum in den Naturzustand zurückzutreten. Natürlich wird der betreffende die Folgen seines Schrittes auf sich nehmen müssen. Und hiermit stimmt es vollkommen überein, wenn Hobbes wiederholt von den Führern der Revolutionen sagt, sie hätten *eloquentiae satis, sapientiae parum*, da ihre Aussichten auf Erfolg stets minimale seien.

Denselben Gedanken vertritt ein von Hobbes bei der Analyse der Leidenschaften mehrfach angewandter Wertmaasstab. Er unterscheidet dort namentlich zwischen wahrem und falschem Stolz. Ersterer beruht auf einer richtigen Schätzung der eigenen Kraft im Verhältnis zu der der Uebrigen und ist somit lobenswert. Der falsche Stolz aber ist thöricht und verführt zu Handlungen, die infolge ihrer irrtümlichen Voraussetzungen niemals ihren Zweck erreichen können. Statt der durch sie erstrebten Lust wird stets Enttäuschung und Schmerz der Erfolg sein. —

Diese Gedankenkette hat Hobbes nun auch mit der einen der beiden Grundanschauungen von Wissenschaft verbunden, deren Entwicklung und Auf- und Niederschwanken von Toennies klar gelegt ist. Bei der streng nominalistischen Auffassung von der Wissenschaft, als den aus willkürlich festgesetzten Begriffen folgenden Konsequenzen, ist das Objekt der Wissenschaft vom

Staate, festzustellen, welche Verbindlichkeiten aus den geschlossenen Verträgen entstehen: The other kind of knowledge is the remembrance of the names or appellations of things, and how every thing is called, which is in matters of common conversation a remembrance of pacts and covenants of men made amongst themselves, concerning how to be understood of another. And this kind of knowledge is generally called science, and the conclusions there of truth.¹⁾

Bis jetzt ist also Hobbes' Staatstheorie eine blosse Deutung des Thatsächlichen, wenn man von dem verunglückten Versuch absieht, den Verträgen absolute Verbindlichkeit beizulegen. Die Macht der einzelnen Personen und deren Willenshandlungen schaffen das Recht. In der Kraft des Suveräns liegt die innere Berechtigung seiner Macht. Und jeder Widerstand gegen dieselbe ist so lange widerrechtlich, als er erfolglos ist. Das staatliche Leben ein Produkt der Gewalt, sich aufbauend auf dem anerkannten Recht des Stärkeren: ist das Resultat dieser Gedanken.

Mit dieser Verherrlichung des Rechtes der nackten Gewalt ist jedoch Hobbes' Staatsideal nicht erschöpft. Die Ausübung dieser unbeschränkten Gewalt ist nach ihm nicht Selbstzweck, sondern erfährt ihre Sanktion erst eigentlich dadurch, dass sie sich in den Dienst nationaler und sozialer Aufgaben stellt.

Und so tritt denn, so oft diese Seite des Staatsideals besprochen wird, eine andere Reihe von Gedanken in den Vordergrund, die nicht immer mit der soeben auseinandergesetzten im Einklang steht. Nur hat Hobbes hier nicht alle aus diesen Gedanken entspringenden Konsequenzen mit derselben Schärfe gezogen.

Er wendet sich zuerst gegen die Leugnung natürlicher Gesetze, welche er nach der allgemeinen An-

¹⁾ De corpore politico. e. w. IV, p. 210. Desgl. Leviathan. e. w. III, p. 30.

schauung zugleich als Gesetze Gottes bezeichnet. The fool has said in his heart, there is no such thing as justice; and sometimes also with his tongue; seriously alleging that every man's conversation, and contentment, being committed to his own care, there could be no reason, why every man might not do what he thought conduced thereunto: and therefore also to make or not to make; keep or not to keep covenants; was not against reason, when it duced to one's benefit. He does not therein deny, that there be covenants; and that they are sometimes broken, sometimes kept; and that such breach of them may be called injustice, and the observance justice: but he questioneth, whether injustice, taking away the fear of God, for the same fool has said, in his heart, there is no God, may not sometimes stand with that reason, which dictateth to every man his own good; and particularly then, when it conduceth to such a benefit as shall put a man in a condition to neglect not only the dispraise, and revilings, but also the power of other man. The kingdom of God is gotten by violence: but what if it could be gotten by unjust violence?¹⁾

Hobbes geht nunmehr von dem Unterschied zwischen Affekt und Vernunft aus. Die Vernunft unterscheidet sich vom Affekte dadurch, dass sie zur Anordnung der menschlichen Strebungen weit ausblickend die thatsächlich durch ihre Folgen am besten geeigneten Handlungen auswählt, während die Affekte nach dem zunächst Liegenden haschen und einen augenblicklichen Genuss mit einer Kette von Leiden erkaufen. Darum ist es nicht dem ursprünglichen, natürlichen Werturteil des Menschen entsprechend, den Affekten, die die Klarheit des Geistes trüben, zu folgen. Und es scheint fast, als ob Vernunft und Affekt nunmehr zwei von einander getrennte Seelenkräfte sind, die öfters im Streite liegen: *Affectus sive perturbationes animi sunt appetitionis et fugae species, assumptis differentiis ab objectorum, quae appetimus*

¹⁾ Leviathan. c. w. III, p. 132.

fugimusve, diversitate et circumstantiis. Dicuntur autem perturbationes, propterea quod officiunt plerumque rectae ratiocinationi. Officiunt autem ratiocinationi, quod contra bonum verum pro apparente et praesentissimo bono militant, quod plerumque, perpensis omnibus adiunctis invenitur esse malum. Nam ex foedere animi et corporis est, ut initium quidem exequendi ab appetitu, consilium autem a ratione sit. Itaque cum bonum verum in longinquum prospiciendo quaerendum sit, id quod rationis opus est, arripit appetitus bonum praesens, non praevisis quae ipsi necessario adhaerent maiora mala. Perturbat ergo et impedit operam rationis; unde recte dicitur perturbatio.¹⁾ Diese Vernunft nun ist allen gleichmässig eingepflanzt. Und ein jeder Mensch ist irgend wann einmal ruhig genug und von Affekten frei, um die Sprache derselben zu verstehen.²⁾

Diese Vernunft sieht nun mit absoluter Sicherheit ein, dass der allgemeine Krieg aller gegen alle nicht der richtige Weg ist, um zu einem gesicherten und angenehmen Leben zu gelangen. Und sie findet ein Mittel, durch dessen Benutzung der nach dem ihm eigentümlichen Wertgefühl handelnde Mensch so zu sagen auf seine Rechnung kommt. Die entstehenden Vorschriften der Vernunft sind die Gesetze der Natur oder die natürlichen Gesetze. Sie bestehen auch im Naturzustande, richten sich an jeden und werden von jedem verstanden.³⁾

Das Recht aller auf alles mit der aus ihm entspringenden Handlungsweise war die Ursache des Krieges aller gegen alle gewesen. Die Vernunft lässt zunächst diesem Recht entsagen und ersetzt es durch andere den Frieden fördernde. Es ist nun die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass im allgemeinen Kriege der Menschen untereinander alle gleichmässig von jedem andern unbe-

¹⁾ De homine. op. omn. II, p. 103, desgl. de cive op. omn. II p. 169 Anm. und de corpore politico. e. w. IV, p. 109.

²⁾ De cive. op. om. II, p. 194.

³⁾ ibid.

schadet ihrer Stärke oder Klugheit getötet werden können. Hieraus zieht Hobbes den Schluss, dass die Menschen als gleich anzusehen sind und eine vernunftgemässe Betrachtung menschlicher Zustände von dieser Thatsache auszugehen hat.

Die auf dieser Grundlage sich nun aufbauenden Naturgesetze lassen sich in drei Arten sondern.

Zunächst tritt das formale Gebot wieder auf, eingegangenen Verpflichtungen nachzukommen, abgeschlossene Verträge zu halten.

Eine zweite Klasse von natürlichen Gesetzen giebt allgemeine Normen für das Verhalten der Menschen untereinander. In ihnen wird vorgeschrieben, dass man, für Wohlthaten dankbar sei, dass ein jeder den übrigen gegenüber sich zum Frieden geneigt zeige, dass man, bei genügender Sicherheit gegen gleiche zukünftige Vorkommnisse, Verzeihung gewähre, dass Rache und Strafe nur in Hinblick auf die aus ihnen zu erwartende künftige Sicherheit vollzogen werden sollen, dass niemand auf irgend eine Weise Hass oder Verachtung gegen einen andern zeige, dass man jeden für sich von Natur gleich achte, sowie dass niemand mehr Rechte für sich selbst beanspruche, als er allen andern einräumt. Hieran schliesst sich in dem Werke *de homine* noch das natürliche Gesetz, alles zu vermeiden, was den freien Gebrauch der diese Vorschriften erteilenden Vernunft beeinträchtigt, wie namentlich Trunkenheit.

In der dritten Klasse von Naturgesetzen finden sich direkte Vorschriften für das Handeln der Menschen auf grund der eben auseinander gesetzten allgemeinen Normen. So soll zunächst bei der Verteilung der Rechte an alle einem jeden ein gleicher Teil zugeteilt werden. Dinge, welche nicht teilbar sind, sollen gemeinschaftlich, oder falls auch dies nicht möglich ist, abwechselnd benutzt oder durch das Los einem einzelnen zugesprochen werden. Dieses Los besteht zunächst in der ersten Besitzergreifung, sodann in dem Uebergang auf den Erstgeborenen. Friedensvermittler sind unverletzlich. Im Falle, dass Streitig-

keiten vorkommen, sollen die streitenden Parteien sich einem Schiedsrichter unterwerfen. Für seine Einsetzung gilt als Regel, dass niemand in eigener Angelegenheit Richter sein darf, ebensowenig jemand, der ein persönliches Interesse an dem Ausgange des Streites hat. Dem Schiedsrichter ist es verboten, sich mit einer der Parteien durch einen Vertrag zu verbinden. Seinen Spruch soll er aber fällen auf grund der vorliegenden Thatsachen, welche vorkommenden falls durch die Aussagen von Zeugen klar zu legen sind. In der Schrift *de corpore politico* findet sich dann noch das natürliche Gesetz, dass niemand einem anderen seinen Rat aufdringen solle.

Diese Gesetze finden sich mit geringen Verschiedenheiten in allen drei in Frage kommenden Werken gleichmässig vor. Ihr Grundprinzip ist die Anerkennung der Gleichberechtigung aller. Das kommt in dem Spruche zu Tage, in welchem sich alle diese Naturgesetze zusammen fassen lassen: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Neben den so ausgeführten natürlichen Gesetzen der Vernunft muss es nun noch andere geben, welche die Einzelexistenz des Menschen betreffen. Ueber sie spricht Hobbes nur ganz im Vorübergehen, da sie nicht zum Gegenstand der Rechts- und Staatsphilosophie gehören¹⁾. Bald aber verliert er sie ganz aus dem Auge und erklärt das im allgemeinen für gut, was zur Gesellschaft und zum Frieden in ihr führt. Und so erklärt er diese natürlichen Gesetze für die Vorschriften der Moral und eine ihren Forderungen entsprechende Lebensführung für gerecht und moralisch. Die Gesamtheit dieser Gesetze bildet

¹⁾ These are the laws of nature dictating peace for a means of the conversation of men in multitudes; and which only concern the doctrine of civil society. There be other things tending to the destruction of particular men: as drunkenness and all other parts of intemperance; which may therefore also be reckoned amongst those things, which the law of nature hath forbidden; but are not necessary to be mentioned, nor are pertinent enough to this place. *Lev. e. w.* III, p. 144.

also den Inhalt der Wissenschaft von der Moral, welche für alle Menschen gleichmässig gilt¹⁾.

Obwohl hierfür nun keine ausdrückliche Angabe von Hobbes vorliegt, so ist doch wohl anzunehmen, dass die zweite der von Toennies klar gelegten Anschauungen von Wissenschaft auf diese Fassung der Wissenschaft von der Moral nicht ohne Einfluss geblieben ist. Denn in dieser Wissenschaft besteht das für alle Menschen gleichmässig zwingende wesentlich darin, dass Causalzusammenhänge im menschlichen Handeln in unumstösslich sicherer Weise nachgewiesen werden.

Die natürlichen Gesetze sind nun zugleich die Gebote Gottes, der sie uns allen in der natürlichen Vernunft klar und deutlich eingepflanzt hat. Hierdurch ist den Naturgesetzen gleichsam ein absoluter Charakter beigelegt, der mit der Ableitung derselben aus einem natürlichen Instinkt des Egoismus einigermassen im Widerspruch steht. Allein diese göttliche Sanktion des Naturgesetzes und deren daraus entstehende, absolute Verbindlichkeit sind dem System nur äusserlich angefügt und dienen keinem einzigen weiteren Beweise zur Grundlage. Und auch aus anderen Gründen lässt sich wohl annehmen, dass Hobbes in ihrer Einführung seiner Zeit eine Konzession machte, um sich bei den Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, wenigstens vor dem Schlimmsten zu sichern.

Würden nun alle Menschen moralisch sein, so müsste die Argumentation Hobbes' hier aufhören. Allein, wie für Epicur, ergiebt sich für ihn aus der Verderbtheit der Welt die Frage, ob man also den Dingen ihren freien Lauf lassen solle.

Die meisten Menschen halten aber die Gebote der *right reason* nicht, indem bei ihnen die Leidenschaften zu stark vorwalten. Nun ist der Mensch zum Halten der

¹⁾ Lev. e. w. III, p. 146. And the science of them (laws of nature) is the true and only moral philosophy. Desgl. de corp. pol. e. w. IV, p. 109.

Naturgesetze nur so lange verpflichtet, als ihm kein Nachteil daraus entspringt. Sonst würde ja der Zweck des moralischen Handelns aufgehoben sein. Die Verpflichtung hört somit auf, wenn anzunehmen ist, dass die anderen Menschen sich nicht nach dem Naturgesetz richten. Und so kehrt der alte Zustand des Krieges aller gegen alle als zu recht bestehend zurück, so lange keine Garantie für das moralische Handeln der andern gegeben ist. Moralisch ist nunmehr derjenige, welcher die Absicht hat, den Naturgesetzen gemäss zu handeln, und nur durch die Umstände, der Macht gehorchend, daran verhindert wird. Da aber ein Leben, wie es bei allgemeinem Halten des Naturgesetzes eintreten würde, jedem Menschen erstrebenswert ist, so wird es sich nunmehr um die Schaffung einer solchen Garantie handeln, welche für die allseitige Befolgung der Normen der Moral sorgt.

Zu diesem Zwecke wird eine Macht eingesetzt, deren Aufgabe es ist, für die Befolgung dieser Gesetze einzutreten und so den Guten auch den physischen Lohn ihrer guten Absichten zu sichern. Diesem Zwecke der Verwirklichung des Moralgesetzes dient der Staat.

In diesem Staat sind also dem Suverän nicht kurzweg alle übertragbaren Rechte übertragen und ihm so gut wie absolute Freiheit im Gebrauche der Macht gelassen. Vielmehr wird ihm nur in den Dingen Gewalt gegeben, welche zum Frieden und zur allgemeinen Wohlfahrt nötig sind. Die Mittel zur Erreichung dieses Zieles sind aber in den Naturgesetzen niedergelegt. The final cause, end, or design of men, who naturally love liberty, and dominion over others, in the introduction of that restraint upon themselves, in which we see them live in commonwealths, is the foresight of the own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say of getting themselves out from that miserable condition of war, which is necessarily consequent to the natural passions of men, when there is no visible power to keep and tie them by fear of punishment to the performance of heyr covenants and observation of those laws of

nature¹⁾. Sowie: The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their own industrie, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly; is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and everyone to own and acknowledge himself to be author of whatsoever he that beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things, which concern the common peace and safety, and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgements, to his judgement²⁾.

Hobbes müsste also folgerichtig weiter schliessen, dass der Staat nur in den durch die Naturgesetze vorgeschriebenen Dingen eine rechtliche Gewalt besitzt. Implicitamente geschieht das auch, wenn er des öfteren sagt, dass sich bei der Rechtsprechung herausstellende Lücken des bürgerlichen Gesetzes durch die Satzungen der natürlichen Gesetze ergänzt werden müssen. Auch kann ja die Unterwerfung des Urteils aller unter das des Staats nicht so weit gehen, bei der Stelle, welche jetzt die Vernunft einnimmt, dass staatliche Vorschriften gerecht sein könnten, welche den klaren Geboten der als dritte Klasse behandelten Naturgesetze offen widersprechen. Ueberhaupt liegt in den Naturgesetzen ein vollständiges Naturrecht eingeschlossen, dessen schliessliche Tendenzen verwandte Züge mit sozialistischen Ideen aufweisen³⁾.

¹⁾ Lev. e. w. III, p. 153.

²⁾ Lev. e. w. III, p. 157. cf. anch de cive. op. omn. II, p. 213: quicquid de iis rebus, quae necessariae sunt ad pacem communem, ille voluerit.

³⁾ Man denke an das Naturgesetz, dass die nicht teilbaren Dinge möglichst gemeinschaftlich benutzt werden sollen. Vergl. hiermit Hobbes' Ansichten über die Lage der Lohnarbeiter im

Auch ist aus der Uebertragung gewisser Rechte an den Suverän, der ja dem einzelnen gegenüber das Natur-„recht“ besitzt, in dem alles erlaubt ist, nicht im geringsten eine Verpflichtung zu absolutem Gehorsam in allen Dingen ableitbar. Vielmehr würde sich die Argumentation wohl nicht abweisen lassen, dass man seinen Befehlen nur so lange zu gehorchen hat, als durch dieselben eine Befolgung der Naturgesetze bei allen angestrebt wird. Masst sich demnach der Suverän ihm nicht zustehende Rechte an, so ist auf diesem Gebiete nicht nur der Ungehorsam zulässig, sondern die Beobachtung der anderen, dem Naturgesetz entsprechenden Gesetze ihm gegenüber ist nicht mehr moralische Pflicht, da er selbst durch Verletzung desselben den ursprünglichen Naturzustand wieder herbeigeführt hat.

Alle diese Schlüsse zieht Hobbes nicht. Er sucht sie dadurch abzuwehren, dass doch natürlicherweise jede Regierung für das Wohl aller sorgen wird, da dieses Wohl aller Unterthanen für sie nur vorteilhaft ist. Der Unterschied von Handlungen, die durch Vernunft, und solchen, die durch Leidenschaft bestimmt sind, wird hierbei ganz unerörtert gelassen.

Diese beiden Elemente werden nun im System des

Behemoth (e. w. VI.) p. 320. A.: Those great capital cities, when rebellion is upon pretence of grievances, must needs be of the rebel partie: because the grievances are but taxes, to which citizen, that is, merchants, whose profession is their private gain are naturally mortal ennemies; their only glory being to grow excessively rich by the wisdom of buying and selling. B.: But they are said to be of all callings the most beneficial to the commonwealth, by setting the poorer sort of people on work. A.: That is to say by making poor people sell their labour to them at theyr own prices, so that poor people for the most part, might get a better living by working in Bridewell (Zuchthaus), than by spinning, weaving, and other such labour as they can do; saving that by working slightly they may help themselves a little to the disgrace of manufacture. Desgl. die Angriffe gegen den Adel und die ignorant men, that think one mans blood better than anothers by nature. de corpore politico. e. w. IV, p. 102.

Hobbes durch das einheitliche Staatsideal zusammengehalten, dessen vernunftgemässe Konstruktion sie bilden sollen. Dabei ist es natürlich, dass je nach der Art des an den einzelnen Stellen zu beweisenden die eine oder die andere Reihe von Gedanken in den Vordergrund tritt.

Den Ausgangspunkt bildet das *bellum omnium contra omnes*, welches ja am Anfang beider Gedankenketten steht. Die Ursache dieses anarchischen Urzustandes liegt in der Unmöglichkeit, sich von den Leidenschaften und ihrer Thorheit freizuhalten, sowie in der Verschiedenheit der natürlichen Strebungen des Menschen. Die Schliessung des Staatsvertrages wird zunächst wesentlich auf grund der ersteren Gedankenreihe geschildert und die Erhaltung des nackten Lebens wird als sein Zweck aufgefasst. Nachdem so die absolute Suveränität der Regierung bewiesen ist, wird auf die zweite Gedankenreihe eingegangen und das Naturgesetz abgeleitet. Und hierbei wird das Naturgesetz über die Pflicht eines jeden, eingegangene Kontrakte zu halten, benutzt, um auch dem Gewaltstaat eine moralische Unterlage zu geben. Beiden Gedankenreihen gemeinsam ist die nun erfolgende Basirung der öffentlichen Sicherheit auf der Furcht vor Strafe. Was nun die Stellung der Regierung im Staate anbetrifft, so macht sich Hobbes die Arbeit leicht, indem er nur die christlichen Staaten in Betracht zieht. Des weiteren beseitigt er durch eine zum Teil sehr gezwungene Auslegung der Bibel die aus den Verschiedenheiten der christlichen Konfessionen entstehenden Schwierigkeiten fast vollständig, dadurch dass er als das nach der Bibel für das Christentum ausschliesslich Wesentliche den einfachen Glauben an Jesus bezeichnet. Hierdurch fallen nach ihm so gut wie alle religiös-rechtlichen Gründe eines Rechts auf Revolution weg, die namentlich in jener Zeit von den Vertretern der verschiedensten Konfessionen verteidigt wurden. Trotzdem muss er einem an weithin bemerkbarer Stelle befindlichen Prediger das Recht des Ungehorsams zugestehen, falls derselbe z. B. zur Anbetung von Heiligenbildern gezwungen werden soll; denn hier-

durch würde er bei den Mitgliedern seiner Konfession Aergernis erregen, was eine Sünde ist, zu der man niemand zwingen kann.

Auf der einen Seite steht jetzt also die Behauptung, dass kein Gesetz ungerecht sein kann, da der Staat Quelle alles Rechtes ist, sowie dass kein Unterthan sich ein Urteil über die Güte oder Schlechtigkeit der Handlungen der Regierung erlauben dürfe. Dicht daneben stehen die Ausführungen über die Naturgesetze, in denen, unausgesprochener Weise, ein Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt enthalten ist. Eine Versöhnung der beiden wird darin gesucht, dass Hobbes sich auf das Prinzip beruft, dass niemand für die Handlungen, die er im Auftrag eines anderen thut, verantwortlich ist. An anderer Stelle sagt er, dass es der Regierung zukomme, zu definiren, welche Handlungen als die von dem Naturgesetz verbotenen Verbrechen zu betrachten seien. Mord sei durch das natürliche Gesetz verboten. Die Regierung aber setze fest, was Mord sei. In beiden Fällen liegt ein Zurückgreifen auf Gedanken aus der ersten Reihe zur Sicherung gegen die aus der zweiten entstehende Gefahr des Rechtes auf Revolution vor. Beide Ausführungen beruhen nämlich auf der Annahme, dass, inhaltlich wie formal, die menschlichen Begriffe über Moral und Recht willkürlich durch einen souveränen Willen hervorgebracht werden. Unterstützt werden diese Versuche zur Ausgleichung der Widersprüche dadurch, dass ja auch in der zweiten Wendung der rechtsphilosophischen Gedanken das Inkrafttreten der Verbindlichkeit der Naturgesetze auf einem Kontrakt beruht. Ferner sucht Hobbes die rationale Einheit des Systems zu retten, indem er die dem Naturgesetz entsprechende Handlungsweise des Staates als gut bezeichnet und diesen Ausdruck von der „Gerechtigkeit“ scharf unterscheidet¹⁾. Trotz alledem bleibt

¹⁾ To the care of the sovereign belongeth the making of good laws. But what is a good law? By a good law, I mean not a just law: for no law can be unjust. Lev. e. w. III p. 335.

die Thatsache bestehen, dass die doppelte Begründung des Rechts auf einen Kontrakt und auf Vernunftgemässheit des Handelns (*conformity of manners to reason*) eine Quelle von Widersprüchen in sich schliesst. Dies ist ja auch der Grund, warum Hobbes eine eingehende Darstellung der aus den Naturgesetzen entspringenden gerechten Einrichtung der Gesellschaft vermieden hat. Statt dessen hat er eine Reihe von Pflichten des Suveräns aufgestellt, welche in abgeschwächter, so zu sagen opportunistischer Form dieselbe Tendenz, wie die doktrinären Naturgesetze verfolgen.

Der Grundsatz, auf dem alle diese Ausführungen beruhen, ist: *salus populi suprema lex*. Aus ihm wird die Forderung eines geregelten Rechtswesens abgeleitet, in welchem es dem Richter verboten ist, Geschenke von den streitenden Parteien anzunehmen, sowie in ihn selbst angehenden Angelegenheiten zu richten¹⁾. Auch muss das Gericht die Rechte aller Staatsangehörigen gleichmässig schützen, das der Grossen und Mächtigen, sowie das der Armen und Bedrückten²⁾. Ungetreue Beamte sind zu bestrafen. Da ferner die Ursache der Aufstände in der falschen Ueberzeugung der Menschen über ihre Rechte und Pflichten liegt, so hat die Regierung für öffentlichen Unterricht zu sorgen, in dem nicht die Irrtümer der Scholastik zum Nachteil der Lernenden gelehrt werden. Namentlich sind also die Universitäten an der Verbreitung dieser Anschauungen zu verhindern, da sie schon oft genug der Ausgangspunkt von Störungen der öffentlichen Ruhe gewesen sind³⁾. Auch für das materielle Wohl der Unterthanen hat der suveräne Staat zu sorgen. Er muss eine rechtliche Form des Eigentums einführen, so dass das Mein und Dein respektirt wird⁴⁾. Zur Aufrecht-

¹⁾ Lev. p. 142.

²⁾ ib. p. 332. cf. *Persons obnoxious to injury are such as shall be loscis by going to the law: as strangers and workmen.* In „*The whole art of rhetoric*“. e. w. vol. VI. p. 444.

³⁾ Lev. p. 228.

⁴⁾ ib. p. 115.

erhaltung der öffentlichen Ruhe muss ferner verhindert werden, dass irgend ein Unterthan sich auf irgend eine Weise eine ausserordentliche Beliebtheit bei den breiten Massen des Volks erwirbt. Die öffentliche Sittlichkeit muss durch das Verbot unnatürlicher Verbindungen gewahrt werden. Sodann muss der Staat sich bemühen den Wohlstand zu heben, durch gute Einrichtungen den Handel zu fördern. Durch Gesetze hat er die unnütze Verschwendung von Nahrungsmitteln und den übermässigen Luxus in der Kleidung zu verbieten¹⁾. Er muss dafür Sorge tragen, dass es nie an Arbeitsgelegenheit für die einzelnen Leute fehlt. Dem müssen namentlich Einrichtungen dienen, welche man mit dem Namen der inneren Kolonisation bezeichnen könnte. Arme, kräftige Leute sind in die weniger bevölkerten Landesteile zu schicken. Indem so die Dichtigkeit der Bevölkerung dort wächst und die einzelnen Menschen enger bei einander wohnen, wird auch die Intensität der Landeskultur zunehmen²⁾. Arbeitsunfähige dürfen nicht der öffentlichen Mildthätigkeit überlassen werden, sondern müssen vom Staat versorgt werden³⁾. Allerdings entging es dem scharfen Blicke Hobbes' nicht, welche neuen Probleme gerade durch diese Beförderung des allgemeinen Wohlstandes heraufbeschworen werden. So bespricht er namentlich kurz das der Uebervölkerung und empfiehlt, für ihn höchst charakteristisch, als schliessliches Abhilfsmittel den Krieg⁴⁾. Des Weiteren hat der Staat dafür zu sorgen, dass die Unterthanen durch eine gute und starke Armee gegen auswärtige Feinde gesichert sind. Die zur Unterhaltung derselben notwendigen Gelder sind durch Steuern aufzubringen, in deren Verteilung Gerechtigkeit walten muss, insofern als ein jeder gleiche Summen zu bezahlen hat, da alle gleichen Nutzen von der Landes-

1) d. corp. pol. p. 215. e. w. vol. IV.

2) Lev. p. 334/35.

3) Lev. p. 334.

4) Lev. 335.

verteidigung haben. Würde diese Steuer nach der Grösse des Vermögens verteilt, so würde das eine Benachteiligung der Fleissigen und Sparsamen sein¹⁾. Auch um das Seelenheil seiner Unterthanen muss sich der Staat kümmern und dafür Sorge tragen, dass sich diejenige Religion verbreitet, die er als die richtige erkannt hat.

Alle diese Gesetze dienen dem öffentlichen Wohle und sind darum gut. Ueber sie hinaus die Bewegungsfreiheit der Unterthanen einzuschränken, ist nicht ratsam. Eine zu eingehende Regulirung des Handels würde die Betriebsamkeit der einzelnen hindern. So verlangt Hobbes absolute Verschuldungsfreiheit, damit nicht der lässige und faule Wirtschafter unterstützt werde. Auch die Freiheit der Bewegung von einem Orte zum anderen darf deshalb nicht beschränkt werden. Vielmehr muss der Staat dieselbe befördern, indem er für gute Kommunikations- und Transportmittel sorgt.²⁾ Die Monopole einzelner Handelsgesellschaften dürfen nicht gefördert werden, da der allgemeine, allen Bürgern des Staates zu gute kommende, Wohlstand und die Sicherheit des Staates gefährdet werden.

So hat also der souveräne Staat die Pflicht, seinen Unterthanen durch Gesetze zu zeitlichem und ewigem Heil zu verhelfen, in der Weise etwa, wie es der Polizeistaat der aufgeklärten Despotieen des vorigen Jahrhunderts that. Seine unbeschränkte Macht wurde zuerst auf Grund einer lediglich formalen Einheit des Menschengeschlechts als zur Aufrechterhaltung des Friedens notwendig bewiesen. Sodann wird auf die materiale Einheit aller Menschen hingewiesen, die in ihrer, nur von den Leidenschaften gestörten, Vernünftigkeit liegt. Auf dieser Vernünftigkeit und dem Friedensbedürfnis baut sich nun eine „natürliche“ Anordnung aller Rechte und Pflichten auf. Und wenn die Regierung den Kindern der Unterthanen nur eine ordentlich aufklärende Schulbildung giebt, so

¹⁾ Lev. 333/34.

²⁾ de corp. pol. e. w. vol. IV, p. 215.

werden diese schon einsehen, wo ihr wahrer Vorteil liegt, und sich nicht von den Leidenschaften bethören lassen.¹⁾ Namentlich ist das nötig auf dem Gebiete der Religion, durch welche, wie Hobbes in weit ausgesponnenen und zum Teil recht gewagten Deutungen nachweist, nur infolge falscher Auslegung der heiligen Schrift in christlichen Staaten eine Störung des öffentlichen Friedens eintreten kann.

An diese Darstellung des geschaffenen Staates (*commonwealth by institution*) schliesst sich kurz die des durch Erwerbung entstandenen Staates (*commonwealth by acquisition*) an. Die beiden Formen der letzteren Entstehungsweise sind die Familie und die durch Gewalt erworbene, absolute Herrschaft über Menschen und Reiche.

Beide beruhen auf stillschweigenden Verträgen (*pactum tacitum*). In der Familie besteht dieser Vertrag darin, dass man durch die Auferziehung des neugeborenen Kindes ein vertragsmässiges Recht auf dasselbe erwirbt; denn niemand thut etwas, das ihm nicht Vorteil bringen soll. Nicht auf grund der Geburt entsteht also das Recht der Eltern. Auch ist es nicht nur für die Eltern da. Sondern ein jeder, der das Kind auferzieht, hat rechtmässig die volle und unbeschränkte Gewalt über dasselbe. Im Naturzustande also hat die Mutter meistens dieses Recht. Ist die Mutter jedoch dem Manne unterthan, so ist das Kind auch Unterthan des Mannes, ganz unabhängig davon, wer sein Vater ist. Wächst nun eine solche Familie an, so kann sie als ein kleines Königreich gelten, dessen Herrscher unbeschränkte Gewalt hat.

Der dem durch Eroberung erworbenen Staate zu

¹⁾ So wird im Behemoth alle Schuld an der englischen Revolution auf die reichen Bürger, die Universitäten und die Prediger zurückgeführt. Von der grossen Masse des Volkes heisst es (e. w. vol. VI, pag. 363): They wanted not wit, but the knowledge of the causes and grounds upon which one person has a right to govern, and the rest an obligation to obey; which grounds are necessary to be taught the people, who without them cannot live long in peace amongst themselves.

grunde liegende Kontrakt besteht darin, dass der Sieger den in seine Macht gegebenen Besiegten nicht tötet, wozu er das natürliche Recht wie die Macht hat, sondern ihn frei lässt unter der stillschweigend vorausgesetzten Bedingung, dass er sein Sklave oder Unterthan ist. Legt der Sieger den Besiegten in Ketten, so ist ein solcher stillschweigend geschlossener Vertrag nicht anzunehmen und der Gefangene hat das natürliche Recht, gegen den Sieger alle Mittel zu gebrauchen.

Beide Formen des erworbenen Staates laufen also auf dasselbe hinaus als die erste Gedankenreihe des Staates durch Einsetzung. Und Hobbes weist auch mehrfach darauf hin, dass die Lage des Sklaven und des in der patria potestas befindlichen Familienmitgliedes dieselbe ist, wie die des Unterthanen der freiwillig in den Staatsverband eingetreten ist.

Alle diese Entstehungsformen des Staates hatten für Hobbes den Wert einer Klarlegung der den thatsächlichen Verhältnissen zu grunde liegenden rechtlichen Verbindlichkeit. Seine abschliessende Ansicht über die historische Entstehung der Staaten, welche ursprünglich wohl verschiedenen Schwankungen unterworfen war, setzt er auseinander in dem Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England. Demnach ist die Familie die ursprüngliche Gesellschaftsform. In ihr hat der Vater unbeschränkte Gewalt auf grund des natürlichen Rechts über Weib und Kind. Durch erste Aneignung herrenloser Gegenstände oder Ländereien entstand das Eigentum. Durch Eroberungen wurde es nach dem Rechte des Krieges vergrössert. Auf dieselbe Weise wurde eine Anzahl von nicht zur Familie gehörenden Dienern erworben. Und schliesslich begaben sich besitzlose Leute, welche mancherlei Künste verstanden, unter den Schutz und die Gesetze dieser Familien, die sich allmählich zum Staat ausdehnten. Und indem am Ende die Familienväter sich und die durch sie repräsentirten Menschen durch einen Vertrag verbanden, entstand der wirkliche, moderne Staat.

Es fragt sich nun, inwiefern diese Gedankenmassen epicureische Elemente in sich tragen, die teils in unveränderter, teils in, durch die Bewusstseinsstellung des 17. Jahrhunderts modifizirter Gestalt zu Tage treten. Dass diese Elemente in mehr oder weniger direkter Weise von Epicur und dessen Schule übernommen sind, kann als sicher betrachtet werden. Noch ehe Hobbes sich mit philosophischen Problemen beschäftigt hatte, war er schon ein genauer Kenner der antiken Litteratur:

Vertor ego ad nostras, ad Graecas atque Latinas
Historias; etiam carmina saepe lego.
Flaccus, Virgilius fuit et mihi notus Homerus
Euripides, Sophocles, Plautus, Aristophanes.¹⁾

Von seiner Kenntniss der epicureischen Physik, namentlich aus dem Werke Lucrez's, und von der Verwandtschaft derselben mit seinen eigenen Lehren spricht er mehrmals. Doch auch ohne diese Aussprüche würde die weitgehende Uebereinstimmung seiner Philosophie mit antiken Gedankenreihen genügen, um das Vorhandensein eines beträchtlichen Einflusses von dieser Seite zu sichern.

Und so lassen sich denn die mannigfaltigsten Spuren antiker Systeme bei Hobbes nachweisen. Neben der bei keinem Denker der Renaissancezeit fehlenden Polemik gegen Aristoteles finden sich auch oft weitgehende Anlehnungen an Gedanken dieses Philosophen. So ist die ganze Erörterung über die Freiheit des menschlichen Willens von aristotelischen Reminiscenzen durchsetzt, die sich am deutlichsten in der Uebernahme eines Beispiels aus der nikomachischen Ethik²⁾ zeigen. Dilthey hat eingehend nachgewiesen, wie die ganze Lehre von den Einzelaffektionen bei Hobbes von stoischen Gedanken abhängt.³⁾

¹⁾ Autobiographisches Gedicht. Op. omn. I, p. 88.

²⁾ Das des Schiffers, der bei Sturm auf hoher See die in seinem Schiff verladenen Waaren über Bord wirft, freiwillig und doch dem Zwang der Umstände gehorchend.

³⁾ Archiv f. Gesch. d. Phil. VI, p. 86 ff.

Die Klarlegung der Quellen der Staatsphilosophie Hobbes' und namentlich des epicureischen Einflusses auf dieselbe wird nun wesentlich erleichtert durch die Ausführungen Gassendis. In den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des X. Buches des Diogenes Laërtius, sowie in seinem *Syntagma Philosophiae*¹⁾ gibt Gassendi eine Darstellung der Staatsphilosophie, welche bis in die Einzelheiten der Formulirung eine solche Verwandtschaft mit den Anschauungen Hobbes' aufweist, dass hier eine Beeinflussung ganz unzweifelhaft ist. Und zwar ist es wahrscheinlich, dass Gassendi diese Erörterungen aus Hobbes übernommen hat. Denn während letzterer schon in den 1640 und 1642 geschriebenen Werken *on human nature* und *de cive* seine Lehre vollständig ausgebildet hat, weiss Gassendi weder in dem 1647 erschienenen *de vita et moribus Epicuri* noch in dem *syntagma philosophiae Epicuri* von 1649 etwas von dieser Auslegung der epicureischen Staatsphilosophie.

Gassendi schliesst sich nun ganz eng an Hobbes an, in dem, was er auseinandersetzt, ohne jedoch alles, was Hobbes gesagt hatte, wiederzugeben. Es fehlt namentlich die ganze Betonung und Begründung der Staatssuveränität. In der Gassendi'schen Darstellung sind somit die beiden Arten des *commonwealth by acquisition* und der als erste Gedankenreihe bezeichnete Teil des *commonwealth by institution* nicht berücksichtigt. Des weiteren fehlen natürlich die Beziehungen auf zeitgenössische englische Zustände. Dahin gehören die ins einzelne gehende Darstellung der Naturgesetze und die Angriffe gegen die Rechtsgelehrten, die Universitätswissenschaft und die Theologen. Es lässt sich meist leicht zeigen, welche Streitigkeiten im öffentlichen Leben Englands die Aufstellung der betreffenden Behauptungen hervorgerufen haben. So befand sich z. B. der von Hobbes lebhaft verteidigte Gedanke, dass der Unterthan kein absolutes Recht auf sein Eigentum habe, unter den vom eng-

¹⁾ *Op. omnia* (ed. 1558 Lugduni) tomus 2; namentlich p. 783 ff.

lischen Parlamente verurteilten Fehlern der Regierung Karls I.

Da nun Gassendi im wesentlichen seine Staatsphilosophie als eine Ausdeutung epicureischer Gedanken giebt, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass etwaige nicht-epicureische Teile des Systems von Hobbes vorwiegend in dem von Gassendi nicht berücksichtigten Teile vorhanden sind. Des weiteren hat Gassendi in seinen Ausführungen seiner Gewohnheit nach einen grossen Teil der antiken Quellen, auf denen diese Gedanken beruhen, in weitschweifigen und ermüdenden Citaten angegeben.

Die Darstellung geht von der Bemerkung aus, dass das Wort *jus* in zweierlei Bedeutung aufgefasst werde: in der von *facultas* und in der von *lex*. Dieser doppelte Gebrauch wird mit Stellen aus römischen Juristen belegt. Ein Gesetz (*lex*) entsteht aber nach Epicur und anderen¹⁾ durch einen Vertrag. Ehe also Gesetze bestanden, muss es einen *status purae naturae*, eine gesetzlose Zeit gegeben haben. In ihr herrscht das *jus naturae*, indem *jus* mit *facultas* gleichgesetzt wird. Epicur hat nun gesagt, dass die Tiere keine Verträge schliessen und somit keine Gesetze haben können. Und die römischen Juristen behaupten, dass das *jus naturale* dem Menschen mit den Tieren gemeinsam sei. In diesem Zustande ist also die Freiheit des Gebrauches aller Fähigkeiten und Mittel nicht eingeschränkt. Ungerechtigkeiten (*iniuriae*) kann es somit nicht geben, nur Schädigungen anderer.

Das Grundprinzip des unbeschränkt freien Handelns des Menschen in diesem Zustand besteht darin, dass jeder nach dem strebt, was ihm gut, bequem und angenehm ist, und dass er das Gegenteil davon flieht. Diese Zustände werden von Gassendi an anderer Stelle, nach den Anschauungen der Stoa and Telesios, als heftige Bewegungen der Seele bezeichnet. Es wird also jeder die Menschen

¹⁾ Er nennt Plato, rep. Aristoteles, pol. 9 und die von letzterem wiedergegebene Ansicht des Sophisten Lycophron.

hassen, die ihm Nachteil und Schmerz verursachen, und die lieben, welche ihm gutes thun. Auf diese Weise wird die Liebe der Kinder zu den Eltern, die Liebe zu Freunden, Herren, Fürsten und zu Gott erklärt. Sodann liebt ein jeder sich selbst mehr als die andern. Und wenn seine Handlungen den Vorteil anderer bezwecken, so geschieht das nur als Mittel zu persönlichem Genusse. Gassendi rechnet zu diesem persönlichen Genusse auch das Bewusstsein, gut gehandelt zu haben, die Freude und den Stolz, für geliebte Personen etwas zu thun. Er übersieht, dass durch diese Auslegung der Lust und Unlust die Erklärung der Affekte aus dem egoistischen Grundtriebe aufgehoben wird. Des weiteren hat der Mensch im Naturzustande das Recht, seine Glieder zur Befriedigung aller seiner Begierden so zu gebrauchen, wie es ihm gut dünkt. Hieraus entsteht namentlich die Erzeugung und Erziehung der Kinder, bei der selbstverständlich ein jeder seinen eigenen Genuss und Vorteil sucht. Schliesslich hat der Mensch dann auch die Fähigkeit, durch vernünftige Ueberlegung zu dem Schlusse zu kommen, dass durch vertragsmässige Beschränkung des Rechtes aller einzelnen ein jeder Vorteil hat.

Dadurch nämlich, dass ein jeder gleichmässig dasselbe natürliche Recht auf alle Dinge hat, verliert dieses Recht seinen Wert. Die Beschränkung aller auf einen gleichen Teil ihres ursprünglichen, natürlichen Rechtes wird darum von der Vernunft befohlen. Diese die Dinge richtig beurteilende Vernunft ist nun bei Gassendi noch mehr als bei Hobbes von den *perturbationes animi* geschieden, indem sie der aus theologischen Gründen eingeführten *anima rationalis*, dem unsterblichen Teil der menschlichen Seele zufällt. Die *perturbationes* beruhen, wie in der stoischen und der aristotelisch-scholastischen Psychologie, auf dem niederen, sterblichen Vermögen der *imaginatio*.¹⁾

¹⁾ Concludo esse quidem in rationali anima, ut intellectum, sic voluntatem rationalemve appetitum, qui ut intellectus a phantasia, sic ipse a senticute appetitu differat; sed tamen donec anima

Der Befehl dieser Vernunft (*dictamen rationis*) kann nur in uneigentlicher Weise mit den Stoikern als Gesetz bezeichnet werden, da er ja aus keinem Vertrage entspringt. Er ist aber bildlich gesprochen ein „natürliches Gesetz“, da die Vernunft einen Teil der Natur des Menschen, ja sogar den vornehmsten Teil, den, durch welchen er Mensch ist, ausmacht.

Das Gebot der Vernunft ist nun, dass ein jeder jedem andern gleich viel Recht als sich selbst zuerkennt: *Quod tibi fieri non vis alteri ne feceris.*¹⁾

Der gute Mensch handelt nach diesem Gebote. Da die Mehrzahl jedoch nicht gut und gerecht ist, so muss zum Schutze des Weisen ein Mittel gefunden werden, das ihn vor den thörichten Handlungen der andern schützt. Das geschieht, indem Gesetze gegeben werden, d. h. indem alle einen Vertrag schliessen, dass niemand dem andern Schaden zufügen soll. Es werden, wie Epicur ausführt, die zum allgemeinen Nutzen gegebenen Gesetze durch Wächter geschützt, welche durch Strafen die Ungerechten von gesetzwidriger Handlungsweise abschrecken.

Der Inhalt der Gesetze muss nach Epicur vom allgemeinen Nutzen bestimmt sein. Das geschieht, indem jedem bei der Verteilung der Rechte gleich viel gegeben wird. Es wird also jeder das Eigentumsrecht an gleich viel Dinge erhalten. Denn, wie Plato sagt, für einen jeden Teil des Staates muss gleichmässig gesorgt werden. Und die römischen Juristen erklären die Gerechtigkeit als eine *constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. Pomponius führt aus, dass *natura aequum sit*

alligata est corpori evenire, ut quemadmodum phantasmata intellectum plerumque a vero de rebus iudicio abducunt, ita appetitus commotiones concitantes phantasmata, voluntatem cum iudicio abripiant seu potius (ratione ipsaque voluntate aut nihil aut imbecillius agentibus) triumphant. Syntagma op. II, p. 471 b.

¹⁾ Nach Fontaine, les dictes des sept sages, ensemble plusieurs autres sentences Latines. Lyon 1557, p. 66. ein Wort des Aurelius Alexander. In diesem Werk wird übrigens (p. 46, 47) lebhaft für Epicur und seine *epitres bien vertueuses* eingetreten.

neminem fieri cum alterius detrimento locupletiolem. Hiermit stimmt auch die aristotelische Auslegung der distributiven (geometrischen) Gerechtigkeit überein, deren Grundsatz es ist, gleichen gleiches zuzuteilen.

Der Bequemlichkeit halber wird nun die ganze Menge der Gleichberechtigten, welche so den Staat und seine Gesetze begründet haben, die Gewalt auf einen oder eine Anzahl tüchtiger Leute übertragen, damit diese statt ihrer für die Durchführung und allgemeine Befolgung der Gesetze sorgen. Hierbei werden sie sich natürlich das Recht vorbehalten, nach denen von ihnen selbst gegebenen Gesetzen zu leben, und von etwaigen Veränderungen des Gesetzes durch den Herrscher Kenntniss zu nehmen, sowie das Inkrafttreten neuer Gesetze von ihrer Zustimmung abhängig zu machen. So haben auch Ulpian, Julian und Aristoteles die Machtbefugnis der Fürsten bestimmt.

Die Beziehungen der Völker untereinander, das *jus gentium*, gehört dem *jus naturale* im Sinne von *facultas* an, da es sich ja auf keinen Vertrag gründet.

Auch in den Aeusserungen über die Einflüsse der Religion auf die Entstehung des Rechts stimmt Gassendi mit Hobbes überein. Die Gesetze Gottes nach dem alten Bunde sind durch den auf dem Berge Sinai geschlossenen Vertrag begründet und durch Christus später wieder aufgehoben. Im neuen Bunde hat Gott sie einem jeden eingepflanzt, als Stimme der Vernunft. Auch die Bemerkung findet sich bei Gassendi angeführt, dass die Religionen Erfindungen weiser Gesetzgeber seien zum Zwecke der Stützung des Rechts. Schliesslich sagt Gassendi noch, dass durch Furcht erpresste Verträge nach Ciceros Ausspruch keine Gültigkeit haben.

Mit Ausnahme dieses letzten Satzes stimmen also die Ausführungen Gassendis zum Teil wörtlich mit denen Hobbes' überein, soweit letztere in der zweiten Gedankenreihe des *commonwealth by institution* niedergelegt sind.

Die Formulierung dieser Gedanken entspringt den Werken der römischen Juristen. Die Begriffe des natür-

lichen Rechtes und seiner Ausführung durch Gesetze, die Annahme eines Urzustandes der Freiheit und Gleichheit, die Gleichstellung des natürlichen und des göttlichen Gesetzes mit den Geboten der Vernunft, alles das sind, wie ja auch aus Gassendis Citaten hervorgeht, die Grundlagen der von der Stoa abhängigen römischen Jurisprudenz. Hobbes nimmt sie auf, um sie zum Teil in ironisch bitterer Weise zu verwenden, wie in der Ausmalung des Zustandes der Freiheit unter dem natürlichen Recht (im Sinne von *fas* oder *facultas*)¹⁾. In Wirklichkeit trägt Hobbes eine Rechtsphilosophie vor, die in wichtigen Punkten auch auf das entgegengesetzte epicureische System zurückgreift.

Namentlich in den Grundlagen der psychologischen Analyse des Menschen geht Hobbes, und mit ihm Gassendi, von epicureischen Anschauungen aus. Das Handeln wird ohne den Einfluss der Vernunftüberlegung oder eine Willenswahl erklärt. Und die beiden Gemütszustände, welche die beiden möglichen Arten des Handelns hervorrufen, sind Lust und Unlust. Gassendi nimmt auch aus theologischen, wie Epicur aus moralphilosophischen Grün-

¹⁾ Wie sehr diese Gedanken und Formulirungen zu Hobbes' Zeit lebendig waren, geht aus einem 1641 zu Posen erschienenen Werke hervor: *Aequilibrium Justitiae seu tractatus speculativus moralis iuxta doctrinam venerabilis P. F. Joannis Duns Scoti, opera ac studio R. P. F. Mariani Costeni*. Dort findet sich z. B. p. 90: *Omnia iure naturae dicuntur communia, partim negative, quia nimirum ius naturae nec praecepit, nec fecit divisionem, partim positive, eo sensu, quia singulis dedit potestatem utendi qualibet re et dominii capiendi priusquam ab alio sit occupata, quod ius huc usque durat*. p. 91: *Illa quae sunt de lege naturae sunt in triplice differentia. Quaedam sunt praecepta, ut illa: Quaecunque vultis ut faciant vobis homines, hoc illis et vos facite. Quaedam sunt prohibitiones ut quod tibi non vis, alteri non facias. Quaedam vero demonstrationes, quae neque praecipunt neque prohibent, sed demonstrant, quid agendum vel non agendum sit iuxta statuum diversitatem vel casuum emergentium necessitatem*. Den stoischen Ausführungen analoge Anschauungen finden sich auch z. B. schon bei Thomas von Aquino *summa theologia* quaestio XCVI, namentlich art. 4.

den die Freiheit des menschlichen Handelns im Widerspruch zu dieser Grundlage der Psychologie an. Hobbes dagegen ist konsequent und beseitigt damit einen Fehler des epicureischen Systems. Auch der schon von Cicero und Plutarch angegriffenen Behauptung Epicurs von der Lust der Schmerzlosigkeit schliesst er sich nicht an. Und das Zeitalter der Renaissance war wohl am wenigsten dazu angethan, einem Philosophen des Macht- und Herrschaftsgedankens wie Hobbes diesen Satz annehmbar zu machen. Für ihn gehört nur die Beschäftigung, die Thätigkeit (negotia) unter die lustbringenden Dinge.¹⁾ Auch die Ableitung der vernünftigen Ueberlegung auf dem Gebiete des Erkennens und des Handelns als einer gleichsam zur widerspruchsslosen Vollständigkeit gelangten Sinnlichkeit ist epicureisch.

Nun findet sich aber bei Hobbes und Gassendi eine Art immanenter Zweckmässigkeit in der psychischen Anlage des Menschen, indem die lebensfördernden Dinge Lust erregen.²⁾ In diesem Punkte wie in der ganzen Lehre von den Affekten lässt sich der stoische Einfluss nicht verkennen, welcher wohl durch Telesios Schriften vermittelt war. Telesio erklärt die menschlichen Bewegungen, Gefühle und Leidenschaften als Reaktionen eines spiritus auf die Aussenwelt. Dieser anthropomorph gedachte spiritus lenkt alle, auch die unwillkürlichen Pro-

¹⁾ Vielleicht ist hierbei auch die stoische Einteilung der ἀδιάφορα in προηγμένα, ἀποπροηγμένα und μέσα nicht ohne Einfluss geblieben. cf. Hobbes, de homine. (op. lat. II. p. 100): Negotium, bonum: etenim vita motus est. Itaque nisi sit quod agas, ambulatio pro negotio est. Quo me vertam, quid agam? voces sunt dolentium. Otium torquet.

²⁾ Die Folge hiervon ist der Fortfall der epicureischen Einteilung der Begierden. Da nun Hobbes zugleich jede teleologische Weltbetrachtung abgelehnt hat, so besteht für ihn auch das Problem der Ursache des Lustgefühls bei in ihren Folgen schädlichen Einflüssen fort. Psychologisch wird es gelöst durch die Unterscheidung von momentan und dauernd fördernden Dingen und dem hiermit nicht zusammenfallenden positiven oder negativen Gefühlston.

zesse des Lebens und ist von Gott so zweckmässig eingerichtet, dass er hierbei für den Menschen höchst vorteilhaft verfährt. Und so geschieht es, dass die seiner Erhaltung förderlichen Dinge den Menschen mit Lust und die derselben schädlichen mit Unlust afficiren. Da nun Telesio das menschliche Handeln aus diesen beiden Principien ableitet, so ist dasselbe nach ihm ein durchaus zweckvolles.

Hobbes war durch die Schule Galileis gegangen. Der persönlich überlegende und handelnde spiritus Telesios war für ihn darum unannehmbar. Für ihn war alles Geschehen ein mechanisches. Und auch der Ablauf des psychischen Lebens war ihm ein Teil dieser gesetzmässigen, mechanischen Vorgänge. Hatte also Telesio das psychische Problem durch den Hinweis auf die von Gott stammende zweckmässige Organisation des spiritus gleichsam hinausgeschoben, so entfernt Hobbes es jetzt, indem er das psychische Geschehen in den naturwissenschaftlichen Begriffen von Kraft und Macht, sowie deren Wirkungen und Hemmungen auflöst. Des weiteren findet sich bei Hobbes die Einheit des seelischen Lebens mit derselben Konsequenz vertreten, als das von Telesio namentlich in seiner Streitschrift gegen Galen geschehen ist.¹⁾ Nur sieht Hobbes den Grund dieser Einheit nicht in dem alles leitenden spiritus, sondern dem mechanischen Geschehen. Telesio stellt hierbei auch die Ansicht von der „Rationalität“ oder besser Intellectualität des Seelenlebens auf, wenn auch in extrem-sensualistischer Fassung. Für ihn liegt beim Handeln zunächst ein Werturteil über die Gegenstände und Ziele der Thätigkeit vor. Auf grund dieses vom sentiens et intelligens gefällten Erfahrungsurteils vollzieht sich das Handeln. Bei Hobbes jedoch ist Lustgefühl, sinnliche Anschauung, Begierde und der Anfang der Handlung je eine der unter sich

¹⁾ Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur, in Varii de rebus naturalibus libelli, ab Antonio Persio editi Venetiis 1590.

verschiedenen aber gleich selbständigen Seiten desselben mechanischen Bewegungsvorganges. Ja das Auftreten von Begierde und Handlung gliedert sich bei ihm leichter und ungezwungener als das der theoretischen Vorgänge in den Ablauf mechanischer Bewegungen und die Verhältnisse naturwissenschaftlich gefasster Energieen ein. Vor allem aber fehlt bei ihm die Zurückführung des Handelns auf Ueberlegung und Erfahrungsurteil. Auch die am Schluss einer vernünftigen Ueberlegung eintretende Handlung schliesst sich nach Hobbes lediglich an den letzten Gedanken mit mechanisch wirkender Notwendigkeit an. Und auch in der Erklärung der bewusst angestellten Ueberlegung tritt diese Vernichtung der Individualpersönlichkeit und ihre Auflösung in eine Mechanik der psychischen Vorgänge deutlich hervor.

Gleichfalls auf Ausführungen Telesios geht das eigentümliche Schwanken zurück, das in der abschliessenden Formulierung von Hobbes Staatstheorie zwischen dem Begriff der Lust und dem der Selbsterhaltung als Grundprincip des menschlichen Handelns sich zeigt. Bei Telesio fallen Lust und Selbsterhaltung zusammen infolge der zweckmässigen Anordnung durch Gott. Diese teleologische Begründung nimmt Hobbes, wie schon oben angeführt, nicht auf. Aber in dem Durcheinandergehen der beiden Principien zeigen sich die Folgen dieses Einflusses. Auch in anderen Teilen des Systems treten bei Hobbes Anklänge an Anschauungen Telesios hervor. So findet sich bei ihm die (ursprünglich aristotelische) Behauptung, dass diejenige Art der Gedanken-Association die beste sei, welche zwischen den beiden Extremen, der zu schnell und zu umfangreich, sowie der zu langsam und inhaltsleer vor sich gehenden, die Mitte hält. Es ist bemerkenswert, dass Hobbes diese Auseinandersetzung Telesios übernommen hat, obwohl er in seiner Polemik gegen Aristoteles sich mit besonderer Schärfe gegen die Auffassung der Tugend als der aurea mediocritas wendet.

In der eigentlichen Rechts- und Staatsphilosophie findet sich nun ein tiefgehender Unterschied zwischen Epicur einerseits und Hobbes und Gassendi anderseits. Der Grund hierfür liegt in der verschiedenen Bedeutung, welche die beiden Denkergruppen diesem Zweige der Philosophie beimessen. Epicur will mit seiner Moralphilosophie den müden Söhnen einer alten, überreichen Kultur den Frieden sichern. Nur insofern, als ihm das auf rein individualistischer Grundlage nicht möglich ist, geht er auf die Beobachtung gesellschaftlicher Formen des menschlichen Lebens ein. Ihr Zweck ist darum, die Sicherheit des einzelnen, sittlichen Individuums zu garantiren. Ihren Inhalt ziehen sie ausschliesslich aus allgemeinen sittlichen Grundsätzen des Privatlebens.

Hobbes schrieb für die Engländer des 17. Jahrhunderts, ein willensstarkes und kriegerisches Geschlecht, wie er denn selbst eine streitbare, leidenschaftliche Natur war und wenig Bedürfnis nach Ruhe hatte. Der Untergang der spanischen Flotte, die Entwicklung der britischen Seemacht, der Verlauf der englischen Revolution waren die Ereignisse, denen sein Interesse gewidmet war. Und in seinem Stil liegt etwas von der gewaltigen und gewaltsamen Energie und Unerschrockenheit eines Cromwell und seiner Reiter. Hobbes schrieb seine Werke, um die politischen und rechtlichen Ueberzeugungen seiner Landsleute zu verbessern. Für ihn hat die individuelle Moral keinen sonderlichen Wert. Zwar führt er einmal ganz kurz an, dass es neben den von ihm ausgeführten Moralschriften noch andere, rein individuellen Charakters gäbe. Aber er thut es nur, um sie als zu seinem Gegenstande nicht gehörig abzuweisen. Und da er nirgends auf sie zurückkommt, so finden sie auch in seinem System der moralischen Vorschriften, das sich doch als vollständiges giebt, keinen Platz. In dieser Betonung der willensmächtigen und hierdurch staatsbildenden Kraft der unbegrenzten Staatsgewalt folgt er, wie sein Vorgänger

Macchiavelli¹⁾ den Auffassungen, die die Grundlage der römischen Weltherrschaft bildeten. Das imperium, der auf Herrschaft und Befehl gegründete Staat schwebt ihm hierbei als Ideal vor, wie ja denn auch der dritte, den Staat behandelnde Teil seines Systems diesen Titel führt.²⁾

Aus allem dem ergibt sich, dass Hobbes nicht wie Epicur bei der Betrachtung der gesellschaftlichen Zustände von der des Einzelindividuums ausgeht, sondern die Beziehungen der Menschen untereinander in den Vordergrund stellt. Hierdurch fallen bei der Analyse der einzelnen Affekte sowie bei den moralischen Vorschriften alle die Handlungen und Triebe fort, in denen sich eine gewisse Selbstgenügsamkeit des Menschen zeigt. So wird das Leben zum Wettkampfe aller und die Tugend besteht schliesslich fast nur in der Gerechtigkeit. Die hieraus folgende Auffassung des Urzustandes des Menschengeschlechts stimmt mit der bei Lucrez ausgeführten überein. Neben Lucrez giebt auch Diodorus Siculus, the greatest antiquary perhaps that ever was,³⁾ ähnliche Gedanken. Hobbes führt sodann noch die Thatsachen der bei den Ureinwohnern Amerikas herrschenden Zustände an.⁴⁾

Hieraus wird nun bei Hobbes die erste Reihe von Gedanken über die Entstehung des Staates entwickelt. Epicur hatte eine Einheit des Menschengeschlechts in Bezug auf das allen eigentümliche, ursprüngliche Werturteil angenommen. Auf ihr aufbauend war er zu der Annahme einer allgemein angelegten Vernünftigkeit des Handelns gelangt. Lucrez's Anläufe zu einer Individualpsychologie waren von ihm selbst zurückgewiesen, aus-

¹⁾ cf. Dilthey im Archiv f. Gesch. d. Phil. IV.

²⁾ cf. Polybius, der Verteidiger dieses römischen imperiums über die Griechen: καθόλου Ῥωμαῖοι τὸ προτεθὲν οἰόμενοι δεῖν κατὰ ἀνάγκην ἐπιτελεῖν, καὶ μηδὲν ἀδύνατον εἶναι σφίσι τῶν ἅπαζ δόξαντων. I, 37, 7.

³⁾ Behemoth. E. w. VI, p. 277.

⁴⁾ Ganz ähnliche Anschauungen finden sich auch bei Polybios VI, 5.

gesprochenermaassen, weil durch sie die Einheitlichkeit in der Auffassung des Menschengeschlechts gesprengt würde. Hobbes giebt die Allgemeinheit des ursprünglichen Wertgefühls auf. Und hiermit fällt die Möglichkeit einer Einigung der Menschen fort. Bei dieser Annahme mögen wohl die Vorgänge, welche Hobbes als Zeitgenosse des politischen und religiösen Meinungsstreites jener Tage mit ansah, nicht ohne Einfluss geblieben sein. Auch der Vorgänger Hobbes' in der Weiterbildung epicureischer Sätze, Telesio, hatte diese Verschiedenheit der menschlichen Neigungen und Leidenschaften in sein System aufgenommen. Infolge dieser Verschiedenheit und der aus ihr folgenden Wertlosigkeit der Vernunft wird die im Urzustande sich regellos bewegende Menge unfähig zur Staats- und Rechtsbildung. Sie erhält hierdurch einen ganz besonderen Zug von tierischer Wildheit, der von der idyllischen Schilderung der einfachen Freuden des Urmenschen bei Lucrez weit abliegt. In diesem Zustande ist natürlicher Weise Macht Recht, gleichwie in den sophistischen Theorien vom Gewaltstaat, wie sie sich bei Thucydides und in den platonischen Dialogen finden. Und da für Hobbes der Staat das Ziel alles Denkens bildete, so musste für ihn die Gewaltherrschaft eines starken Fürsten als das dieser schwankenden Pöbelmenge gegenüber einzig Richtige erscheinen. In der Betonung der Macht des willensstarken Herrschers und der Unfähigkeit und Unbeständigkeit des Volkes decken sich Hobbes Ausführungen vollständig mit denen des Polybios, des Apologeten des römischen Imperium.¹⁾ Zur Erreichung dieser souveränen Herrschaft lässt Hobbes vorübergehend eine Verständigung der Menschen unter einander eintreten. Durch das stoische Prinzip der Selbsterhaltung gelangt er dazu, wenigstens in einigen elementaren Punkten eine Uebereinstimmung aller feststellen zu können. Allein diese Uebereinstimmung führt lediglich zur Errichtung des formalen Gesetzes,

¹⁾ Polybios. I, 80, VI, 56, 10/11. X, 2/3, XI, 29, 9.

dass ein jeder sich dem Befehl einer bestimmten Behörde unterwerfen soll. Dieser Befehl also giebt der Ueberkunft aller erst eigentlich ihren Inhalt. Bei diesem Versuche, den Gewaltstaat der Sophisten als für das Gemeinwohl notwendig darzustellen, ist neben der schon erwähnten Einwirkung der römisch-rechtlichen Begriffe wahrscheinlich auch eine solche der Occamschen Ableitung der Moralgesetze aus Gottes unbeschränkt freiem Willen vorhanden. Hobbes hatte als Student der Oxford University ja Gelegenheit genug, die Lehren dieses Denkers kennen zu lernen, dessen Nominalismus ihn überdies nur anziehen konnte.

In der zweiten Gedankenreihe des *commonwealth by institution* schliesst sich Hobbes enger an Epicurs und Lucrez' Anschauungen an. Rein epicureisch ist der ihr zu Grunde liegende Gedanke, dass nur das für einen jeden thatsächlich gut ist, was mit allen seinen Folgen zusammengenommen ihm die grösste Lust verschafft. Und ebenso epicureisch ist die Begründung der Moralgesetze auf diesen Vernunftüberlegungen. Nur kehrt Hobbes, auf grund seiner Annahme von der Verschiedenheit der menschlichen Neigungen, die Ueberlegungen Epicurs gleichsam um. Das Gute hat nicht mehr, infolge einer Art von Harmonie der natürlichen Interessen aller Menschen, die Eigentümlichkeit, in die Rechtssphäre keines anderen überzugreifen; sondern bei Hobbes ist das gut, was in die Rechtssphäre keines anderen übergreift. Die Festsetzung dieser Rechtssphäre geschieht aber im Staatsvertrag. Derselbe wird, wie bei Lucrez, nicht zwischen den einzelnen, gleichberechtigten Menschen geschlossen. Sein Zweck ist die Sicherung eines angenehmen Daseins aller, die ihn schliessen. Das wird aber dadurch erreicht, dass, wie bei Lucrez, die Vertrag schliessenden freiwillig sich eines Theiles ihrer unbeschränkten Rechte begeben. Und bei Epicur wie bei Hobbes werden schliesslich zur Sicherung dieses Vertrages Beamte eingesetzt und mit genügender Macht versehen.

Der Grund für die Einführung der göttlichen Sanction der Moralgesetze lag für Hobbes wohl in den Anschauungen seiner Zeit. Einen Einfluss auf die Weiterführung der philosophischen Gedanken hat sie bei ihm nicht. Auch seine Aeusserungen über andere Religionen zeigen eine Stellung entsprechend der Macchiavellis, für den die Religionen eine gute Polizeieinrichtung sind. Nur sagte Macchiavelli es auch vom Christentum, während Hobbes diesen schon bei den Sophisten¹⁾ erscheinenden Gedanken nur auf nicht-christliche Religionen anwandte, sei es aus nicht unangebrachter Vorsicht, sei es aus leicht begreiflichen, agitatorischen Gründen.

Bei der Aufstellung der einzelnen Naturgesetze zeigt sich nun bei Hobbes bald dieselbe Neigung wie bei Epicur, die *recta ratio* und ihre Thätigkeit dem Wesen nach von der Sinnlichkeit zu trennen. War schon in der entsprechenden Argumentation Epicurs vielleicht ein Einfluss seiner Gegner, der Stoiker vorhanden, so tritt derselbe bei Hobbes jetzt ganz deutlich hervor. Die *recta ratio* hört auf ein Auf- und Niederschwanken von Associationen und den ihnen inhärenten Werturteilen und Willensantrieben zu sein. Um den Gesetzen der Natur einen absoluten Wert zu geben, wird Leidenschaft und Vernunft getrennt und der Kampf der beiden dargestellt. Hierbei wird die Leidenschaft in echt stoischer Weise als *perturbatio animi* aufgefasst, ein Ausdruck, der sich z. B. bei Cicero findet. Das Sittengesetz besteht nunmehr darin, dass der Mensch der immer gleiches aussagenden Stimme der Vernunft trotz des Tobens der Leidenschaften Gehör leihen soll.

Die einzelnen Ausführungen des Moralgesetzes beruhen wesentlich auf der Idee der Gleichberechtigung aller Menschen. Sie bildet die Grundlage aller Vertragstheorie²⁾

¹⁾ cf. auch Diodor. Einl. cap. 2 und Polybios VI, 56, 7 und X, 23 in der Charakteristik Scipios.

²⁾ cf. die hierfür bezeichnende Abweisung des Prinzips der distributiven Gerechtigkeit bei Hobbes, sowie die Ausführungen über Steuerverteilung, die oben S. 90 angeführt sind.

und findet sich auch, wie oben gezeigt, bei römischen Juristen. In den Einzelheiten der praktischen Vorschriften des Naturgesetzes bei Hobbes finden sich vorwiegend Erörterungen der Streitfragen des öffentlichen Lebens jener Zeit sowie der Ziele der damaligen Politik. Dahin gehören die Ausführungen über die Zusammensetzung der Gerichte, die Führung der Verhandlungen vor ihnen, über ökonomische Gegenstände und über die Pflichten des Suveräns.

Für Hobbes' Auseinandersetzungen über den *commonwealth by acquisition* lassen sich meist ähnliche Stellen aus Lucrez anführen. Allein die darin ausgesprochenen Anschauungen über väterliche und Herrschergewalt sind selten ausschliessliches Eigentum der epicureischen Schule, sondern finden sich so ziemlich bei allen Staatsphilosophen des Altertums.¹⁾ Dahin gehört die Darstellung der Entstehung der Familie und der *patria potestas*. Nur kehrt Hobbes hier die juristische Formulierung und Begründung schärfer hervor.

So zeigt auch die Schilderung der *dominion despotical* mehrere Analogien mit der des staatlichen Lebens bei Lucrez, ehe der das Naturrecht schaffende Vertrag geschlossen ist. Die Verteilung des Besitzes unter die Diener des Königs, der Städtebau und die Gründung der Herrschaft auf Gewalt sind den Ausführungen Hobbes wenigstens nahe verwandt. Und auch seine gelegentliche Bemerkung, dass ungerechte Regierung Revolution hervorrufe, steht mit den, wohl aus Aristoteles stammenden, Ausführungen Lucrezs über den Sturz des Königtums und die ihm folgende Pöbelherrschaft im Einklang.

Der Unterschied zwischen den Darstellungen Hobbes' und Lucrezs liegt auch hier wesentlich darin, dass Hobbes ausführlicher ist, dass er hierbei das Grundprinzip seiner Gesellschaftsphilosophie, den auf einer Willenshandlung beruhenden Vertrag, scharf durchführt, und dass er, auf grund seiner Anschauung von der Staatssuveränität, den

¹⁾ Namentlich bei Aristoteles.

durch Gewalt, d. h. stillschweigenden Vertrag entstandenen Staat, dem durch wirklichen Vertrag entstandenen an rechtlichem Werte gleichstellt. Die Einführung des Vertragsprinzips in die Darstellung der Entstehung der Familie beseitigt auch die Inkonsequenz Lucrezs, der hier stillschweigend über die Sorge für das individuelle Einzelwohl hinausgreifende Triebe anzunehmen schien. Aber Hobbes verfällt dafür in den Fehler, nur durch eine Vergewaltigung der Thatsachen zur widerspruchsslosen Durchführung seiner Grundanschauung zu gelangen.

Ebenso verwandt ist die Darstellung Hobbes von dem thatsächlichen Werden der Staaten mit der Lucrezs.¹⁾ Die vorhandenen Abweichungen lassen sich aus der Nationalität beider Denker ableiten,

Hobbes und Lucrez gebrauchen beide die Wendung, dass der Urzustand des *bellum omnium contra omnes* schon deshalb nicht immer habe bestehen können, weil sonst das menschliche Geschlecht vernichtet worden sei. Sodann gehen beide von der Familie als erster Vereinigungsform der ursprünglicheinzeln umherschweifenden Menschen aus. Die souveränen Familienväter schliessen sodann den Vertrag, nachdem durch Eroberung oder freiwillige Unterwerfung ihre Familie zu einer Art von patriarchalisch organisirten Stamm geworden ist. Bei Lucrez ist, unter Zurückschiebung der Familie, hier das Königtum wesentlich durch Gewalt entstanden. Wenn nun der Römer in der Vertreibung der Könige und der Errichtung der Republik die Entstehung der gerechten Staatsform sah, so war diese Anschauung zu sehr aus der Geschichte seiner Vaterstadt abstrahirt, als dass sie der Engländer des 17. Jahrhunderts annehmen konnte. Und die Ansichten Hobbes' von dem Rechte des Eroberers werden theils durch die Aussöhnung des Realpolitikers mit der Cromwellschen Herrschaft (so namentlich im *Leviathan*), theils durch historische Ueberlegungen über das Herrschaftsrecht der von Wilhelm dem Eroberer abstammenden englischen

¹⁾ cf. auch hier Aristoteles.

Königsfamilie bestimmt (so namentlich in den späteren Werken). Die Einführung der Erweiterung der Familie zum Stamme mit gleichzeitiger Unterwerfung fremder Elemente wird von Hobbes selbst auf seine Kenntnisse von dem Leben der amerikanischen Eingeborenen zurückgeführt.

Mit Hobbes ist die auf epicureischer Grundlage beruhende Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie zu ihrer vollen Entwicklung gelangt. Von ihm übernimmt sie Spinoza in seine Mechanik des Seelenlebens und seine Staatstheorie. Und schliesslich beherrscht sie im Jahrhundert der Aufklärung fast die ganze Staatsphilosophie.

S c h l u s s.

Die epicureische Moral- und Rechtsphilosophie ist ein Versuch, auf streng empirischer Grundlage, lediglich mit Hilfe des Causalgesetzes ein System von moralischen und politischen Imperativen aufzubauen. Das Hauptstreben des Menschen wird daher von ihr, wie notwendig von jeder empiristischen Moralphilosophie, als das nach felicitas, nach Eudaimonie, nach innerem Frieden und innerer Ruhe auf Erden bezeichnet. Das Problem ist, worin diese felicitas besteht und wie sie erreicht wird. Sie gelangt zur Lösung dieses Problems durch eine psychologische Analyse der menschlichen Anlagen, welche zur Entwicklung von Moral und Staatsleben beitragen. Das auf diesen Grundlagen sich widerspruchsfrei aufbauende Handeln ist natürlich und somit richtig.

Diese Analyse wird nun gleichsam von unten herauf vorgenommen. Alles psychische Leben beruht auf Sinnesempfindungen und auf Wertgefühlen. Die theoretische wie praktische Vernunft besteht lediglich in der Verknüpfung und Reproduktion solcher Eindrücke. Das

Handeln des Menschen wird also als wesentlich instinktmässig geschildert. Zwar tritt das bei Epicur und auch bei Telesio nicht so stark hervor, da beide ja nur ein Handeln auf grund klar angeschauter Ziele annehmen. Aber bei Hobbes, der überall energisch die Konsequenzen der Grundannahmen zieht, ist Wertgefühl und Handlung lediglich dieselbe mechanische Bewegung, die durch den Körper geht. Namentlich aber lässt Hobbes, im Gegensatz zu Epicur, es sich angelegen sein, das hierin enthaltene Problem des menschlichen Willens folgerichtig zu lösen. Für ihn giebt es keine Willensfreiheit, wie überhaupt keine Persönlichkeit, die auf den Ablauf des psychischen Geschehens Einfluss haben könnte. Das zweck- und zielbewusste Ueberlegen des Menschen, der nach Mitteln zur Ausführung einer Absicht sucht, wird mechanisch erklärt, als das Ueberwiegen einer Vorstellung im ganzen Vorstellungsablauf. Und die eine solche Ueberlegung abschliessende Willenshandlung schliesst sich ganz mechanisch an den letzten Gedanken an. Mit dieser Eliminirung der über den einzelnen psychischen Thatsachen stehenden Persönlichkeit tritt der „Animalismus“ der epicureischen Psychologie klar und unverhüllt hervor.

Diese Auffassung zieht nun sofort ein Problem herbei, dessen Schwierigkeit und Wichtigkeit bei allen hier behandelten Philosophen sichtbar hervortrat: das nach dem Ursprunge der unnatürlichen Handlungen. Es war angenommen, dass das alle Handlungen bestimmende Wertgefühl sich in einem jeden Menschen unabhängig von allen andern vorfindet. Sein Auftreten wird auf eine Stufe gestellt mit dem der Sinneswahrnehmung, also dem gänzlich unmittelbaren Akte des psychischen Geschehens. Soll nun die Erklärung der moralischen Gefühle eine einheitliche sein, so muss, wie Epicur auch annimmt, dieses ursprüngliche Wertgefühl bei allen gleich sein, so dass es sich auch bei allen gleichmässig entwickeln muss. Damit aber entsteht die Schwierigkeit der Erklärung der unmoralischen oder unnatürlichen Hand-

lungen. Indem dieselben als unvernünftig bezeichnet werden, ist das Problem nicht gelöst sondern nur auf ein anderes Gebiet abgeschoben. Dem gegenüber geben Telesio und Hobbes die Einheit, ja sogar auch die Unveränderlichkeit des ursprünglichen Wertgefühles auf. Es ergibt sich nunmehr aber die Frage nach der wissenschaftlichen Berechtigung eines praktischen Ideals. Telesio löst sie, indem er stoische und theologische Begriffe zu Hilfe nimmt, Hobbes wesentlich, indem er nach stoischem Vorbilde ein *ἡγεμονικόν* in der Seele annimmt, dessen Befehle das moralisch Richtige vorschreiben. Doch führt er noch nachträglich eine gewisse Einheit des Werturteils zur Lösung dieses Problems wieder ein. Jedenfalls sind beide genötigt, die Einheit ihres Systems aufzugeben.

Die Grundlage dieser Rechtsphilosophie ist nun gewiss unangreifbar. Es ist das unveräusserliche Recht aller Wissenschaft, ihre Untersuchungen frei von theologischen und metaphysischen Anschauungen zu verfolgen. Angreifbar dagegen ist die Psychologie, welche die epicureische Schule zu diesem Behufe ausgebildet hat; so namentlich die Läugnung der Persönlichkeit.¹⁾ Noch angreifbarer aber wird diese Theorie durch die Aufnahme des Erklärungsprinzips, dass der Mensch auf Grund der Lust- und Unlustgefühle handle. Und auch die Annahme von Dingen, welche den Menschen interesselos lassen, ändert hieran nichts.

Der Ursprung dieser Schwierigkeiten sowie der oben angeführten liegt in der falschen Annahme von der ursprünglichen Isolirtheit des Menschen und seines psychischen Lebens. Nirgends finden sich Menschen, auf welcher Kulturstufe sie auch immer stehen mögen, die nicht einer menschlichen Gemeinschaft angehörten. Und auch die einfachsten psychischen Thätigkeiten, die über das rein Tierische hinausgehen, sind durch dieses Zusammenleben der Menschen und die daraus entspringende Erziehung

¹⁾ Hier ist auch der Punkt, an welchem Kant einsetzte.

der heranwachsenden Kinder erst eigentlich möglich gemacht. Nun ist es aber die hervorspringendste Eigentümlichkeit der Menschen niedriger Kulturstufe, dass ihre sozialen Gefühle der Primitivhorde gegenüber von so ausserordentlicher Stärke sind, dass der Gedanke an persönlichen Vorteil gar nicht in ihnen entsteht. Das Privateigentum existirt bei ihnen so gut wie gar nicht. Und das Prinzip der comparativen Gerechtigkeit, welches die Grundlage der Vertragstheorie bildet, ist ihnen unbekannt. Der Egoismus, das persönliche Interesse tritt vielmehr dann zum ersten Mal auf, wenn der Mensch niedriger Kulturstufe mit Fremden zusammentrifft, denen gegenüber er sich als anders geartet empfindet, denen er keinen Vorteil gönnt, mit denen er nicht in die Beziehungen der Gemeinwirtschaft, sondern die des Tausches tritt. In der Geschichte drängt nun dieser persönliche Egoismus zur Auflösung der Primitivhorde und der Altfamilie oder Geschlechterverfassung. In der modernen Familie und in gewisser Hinsicht im Staate findet sich noch die absolute Solidarität aller Mitglieder. Das thätige Leben dagegen wird vom Privatrecht, von vertragsmässig entstandenen Verbindlichkeiten beherrscht, wie sie im Verkehr Nichtverwandter, Fremder vorwiegen. Es liegt also etwas Wahres darin, wenn Buchanan in der oben citirten Stelle sagt, dass der persönliche Egoismus eine Gemeinschaft eher auflösen als bilden kann.

Epicur fand eine Gesellschaftsform vor, die der heutigen im Wesentlichen ähnlich war, d. h. in der die privatrechtlichen Beziehungen den breitesten Raum einnehmen. Aus diesen suchte er nun auch den Staat und die Familie zu erklären. Bei der Familie sah schon Lucrez sich genötigt, von dem epicureischen Grundprinzip abzugehen. Hobbes führte es durch, offenbar im Widerspruch mit den Thatsachen. Aber auch zur Aufstellung einer Staatslehre reichte dieses Prinzip des Privatvorteils nicht aus. Der fundamentale Gegensatz zwischen Staats- und Sonderinteresse liess sich durch keinerlei Annahmen überbrücken. Die immer wieder hervorbrechende Schwierig-

keit des Verhältnisses zwischen Staatsgewalt und Gemeinwohl bringt das deutlich genug zum Ausdruck. Und es ist auch nur natürlich, dass eine Lehre von den Formen menschlicher Gemeinschaft nie zum Ziele gelangen kann, wenn sie das zum Ausgangspunkt nimmt, was grade die auflösende Macht gegenüber den Gemeinschaftsgefühlen, den überindividuellen Normen ist. Dieses Gefühl der individuellen Persönlichkeit und ihr Streben nach persönlichem Vorteil hat ja auch heute noch nicht seine die Gemeinschaftsformen zersetzende Kraft eingebüsst, wie man aus den Umwandlungen des Familienlebens in unserer Zeit am besten sehen kann. Und so wird es denn auch verständlich, wieso dieses Prinzip und seine juristische Formulirung, der private Vertrag, in den beiden grossen Epochen der abendländischen Geschichte überwiegt, in denen die rationalistische Zersetzung alter, unzureichend gewordener Daseinsformen im Vordergrund steht.

Thesen.

Die Aufsuchung praktischer Regeln für das Handeln fällt nicht ausserhalb des Bereiches der wissenschaftlichen Forschung. Die Ethik hat also nicht nur die moralischen Vorgänge und Zustände zu analysiren, sondern muss eine Norm aufstellen.

Das vom Hedonismus vertretene Prinzip der Erklärung des menschlichen Handelns ist in jeder Hinsicht unzureichend.

Die Rechtswissenschaft muss als ein Zweig der Soziologie betrachtet werden.

Lebenslauf.

Natus sum Albertus Haas die XXI. mensis Martii anno h. s. LXXIII, Hertzbergi, in oppidulo quodam Saxoniae, provinciae Borussicae, patre Julio Christiano et matre Bertha e gente Horn, utroque adhuc vivo. Fidei addictus sum evangelicae.

Rudimentis litterarum Halis imbutus, gymnasium adii Berolinense, quod vocatur „Luisenstädtisches“. Maturitatis testimonio instructus vere anni LXXXI h. s. numero civium academicorum universitatis Berolinensis adscriptus sum. Vere anni h. s. LXXXII ad Genevae universitatem transgressus sum. Unde autumnno eiusdem anni Berolinum reversus usque ad hunc diem studiis philosophicis operam dedi.

Andivi viros illustrissimos hos: Genevae: Bouvier, Duproix, Ritter, Rod, C. Thudichum, G. Thudichum; Berolini: Böckh, Dessoir, Dilthey, Ebbinghaus, Frey, Grimm, Hirschfeld, Paulsen, Rödiger, Scheffer-Boichhorst, E. Schmidt, Schmoller, Sering, Simmel, Stumpf, Tobler, v. Treitschke, Wagner, Wätzold, quorum ad exercitationes practicas aditum mihi concesserunt Bouvier, Dilthey, Ebbinghaus, Herrmann, Paulsen, Rod, Rödiger, E. Schmidt, Schmoller, Wagner, Wätzold.

Quibus viris omnibus optime de me meritis, imprimis autem Dilthey, Paulsen, Rod, Schmoller, Stumpf, gratias ago quam **maximas.**



Haas, Albert,

Über den Einfluß der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die
Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts

1896

Ph.pr. 621 I

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11821557-6